

روجيه جارودي
لماذا أسلمت ؟!
نصف قرن من البحث عن الحقيقة
دراسة أعدها
محمد عثمان الخشت
مكتبة القرآن

روجيه جارودي

لماذا أسلمت ؟

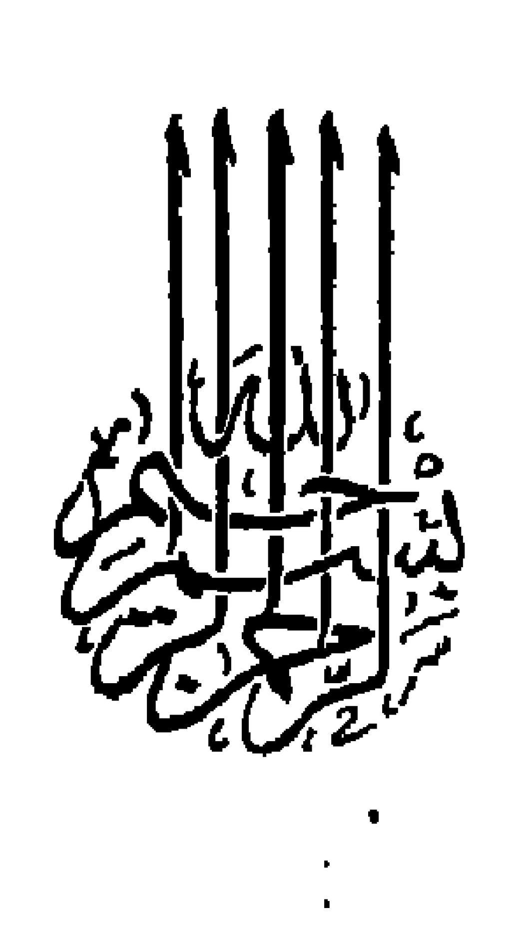
نصف قرن من البحث عن الحقيقة

دراسة أعدها

محمد عثمان الخشت

مكتبة القرآن
للطبع والنشر والتوزيع
٣ شارع القماش بالفرنساوي - بولاق
القاهرة - ت : ٧٦١٩٦٢ - ٧٦٨٥٩١

جميع الحقوق محفوظة
لمكتبة القرآن



توطئـة

من الصفر ..

إلى المسيحية فى صورتها البروتستانتية ..

إلى اعتناق تام للماركسية فلسفةً وممارسة ..

إلى مراجعة شاملة للماركسية التى تجمدت فى قوالب من صلب منعتها من مسايرة التطور الحضارى ..

إلى اشتراكية التسيير الذاتى ..

إلى الانفتاح والحوار الحضاريين ..

إلى دراسة موضوعية للإسلام ، واهتمام مطرد به كأيدولوجية تقدم تصوراً متكاملاً ومعقولاً للكون والحياة ..

إلى إيمان تام ، وعن قناعة ، بالإسلام !

من ذا الذى يمكنه خوض تلك التجارب الكيانية المتلاحقة ؟

من ذا الذى يستطيع أن يكدح هذا الكدح المتواصل بحثاً عن الحقيقة ؟

لا شك أن الذى يستطيع السير فى مثل هذه الدروب المتشعبة والوعرة ، لا بد أن يكون صاحب قلب خفاق ، وعقل متوقد دفاق ، وفكر انفتاحى لاضفاف له ولا قوالب جامدة تحدّ من انطلاقاته ..

إنه روجيه جارودى الفيلسوف الفرنسى ، الذى تمكن مؤخراً من الوصول إلى شاطىء الحقيقة ، شاطى الإسلام ؛ فأصبح من أولئك الرجالات العظام الذين تحروا رشداً .

فيلسوف مثل روجيه ، لا شك أنه يستحق البحث والدراسة ؛ حتى يستطيع المرء أن يقف على سر تحولاته وآرتقاءاته المتتالية ..

لذلك كان هذا البحث الذى بين أيدينا الآن .. وقد ضمّنته الموضوعات الآتية :

* توطئـــة .
* تطور جارودى الفكرى من خلال مؤلفاته :
  - ☐ البداية ..
  - ☐ مرحلة « المسيحية البروتستانتية » ...
  - ☐ مرحلة « الماركسية » ..
  - ☐ مرحلة « مراجعة الماركسية »
  - ☐ مرحلة « اشتراكية التسيير الذاتى » .
  - ☐ مرحلة « الحوار الحضارى »
  - ☐ مرحلة « الإسلام » ..

* انطباعات نقدية عن فكر جارودى فى تطوره الأخير .
* أهم مصطلحات الكتاب .
* مصادر ومراجع البحث .

هذا ، وقد نهجت فى هذا الكتاب منهج العرض والتنظير ، دون المناقشة والتحليل . وعوّلت فى ذلك على كتب جارودى نفسه ؛ ذلك أن الموضوعية العلمية لا تتم إلا بالرجوع إلى مؤلفات المفكر التى خطها بيده . وقد حاولت قدر طاقتى أن أترك هذه الأفكار تعبر عن نفسها بنفسها ، دون تدخل لا تحتمه مقتضيات البحث والدراسة ، فلم أحاول مناقشة جارودى أثناء عرض مراحل تطوره ، وأرجأت مناقشة وتحليل أفكاره إلى بحث آخر . وهذا لم يمنعنى من إيراد بعض الانطباعات النقدية السريعة فى الفصل الأخير الذى أفردته لهذا الغرض . وينبغى أن أشير إلى أن تلك الانطباعات النقدية ليست نهائية ، وإنما هى بداية محدودة ومتواضعة لمحاولة مناقشة فكر جارودى ، ولا سيما فى تطوره الأخير .

وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت ، وإليه أنيب ..

محمد عثمان الخشت

القاهرة فى : ١١ جمادى الآخر ١٤٠٦ هـ
٢٠ فبراير ١٩٨٦م

لماذا أسلم جارودى ؟(*)

بادىء ذى بدء .. إن إسلام جارودى لم يأت بمحض الصدفة ، بل جاء بعد رحلة عناء وبحث .. رحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة ، حتى وصل إلى مرحلة اليقين الكامل ، والخلود إلى التصور الذى يمثل الاستقرار ، ألا وهو التصور الإسلامى ..

ويجدر بنا أن نتساءل : ماهى الأسباب التى أدت إلى اعتناق جارودى للإسلام ؟

يستطيع المرء أن يقرر أن أسباب إسلام جارودى تنقسم إلى نوعين من الأسباب :

أسباب عقائدية تشريعية .

وأسباب حضارية ثقافية .

والأسباب العقائدية ، تتمثل فى كون الإسلام يقدم تصوراً معقولاً ومتكاملاً للكون والإنسان والحياة والله تعالى ، وللعلاقات القائمة بين هذه المستويات المختلفة .

أما الاسباب التشريعية ، تتمثل فى كون تشريعات الإسلام وقوانينه تلائم طبيعة الإنسان والحياة ملاءمة تاماً ، فضلاً عن أنها تحوي من أسباب التقدم ومقوماته مالا تحويه أى تشريعات أو قوانين أخرى .
ونقصد بالأسباب الحضارية الثقافية أنها تلك التى تتعلق بجوانب

* هذا الفصل أضفناه إلى الطبعة الثانية ، ونحن نعلم أن الوضع المنطقى له كان ينبغى أن يكون فى نهاية الكتاب ، ولكنا نعلم أن الكثيرين من القراء متلهفين على معرفة أسباب إسلام جارودى ، ولذا آثرنا أن نعلمهم بها فى البداية ، وكانت اضافتنا لهذا الفصل تلبية لرغبة كثير من القراء الذين بعثوا إلينا بسيل من الرسائل متطلعين لمعرفة المزيد من أسباب إسلام جارودى ، فأسرعنا بتحقيق ماطلبوه .

الإبداع والابتكار فى الحضارة والمدنية الإسلامية بجوانبها المتعددة من علم وفن وفلسفة وأدب .. الخ ..

على أنه ينبغى لنا أن نسارع بالقول بإن الإبداعات فى هذه المجالات المختلفة قد جاءت أساساً نتيجة للتصور الإسلامى للكون والحياة ؛ فلولا ذلك التصور العقائدى الذى يقدمه الإسلام لما ظهرت حضارتنا على الوجه الذى ظهرت عليه .

إذن فإننا إذا تحدثنا عن أسباب حضارية لإسلام جارودى ، نضع فى اعتبارنا أن هذه الأسباب هى فى الأصل نتائج للأسباب العقائدية التشريعية المتعلقة بصميم هذا الدين ؛ لأننا نؤمن تماماً بأن التصور العقائدى التشريعى الذى يقدمه الإسلام إنما هو الأساس لكل نشاط إبداعى فى الحضارة الإسلامية ، وبالتالى يمثل الأساس لإسلام جارودى .. وهذا مايؤيده جارودى نفسه عندما يقول **«إن الإسلام .. بث فى امبراطوريات متفسخة وحضارات متحضرة روحاً لحياة جماعية جديدة ، وأعاد إلى الناس ومجتمعاتهم أبعاداً إنسانية وإلهية نوعية تأخذ بالتسامى والروح الجماعية انطلاقاً من عقيدة بسيطة متينة أدت إلى تجديد العلوم والفنون والشرائع والفلسفة النبوئية»** ويقول أيضاً فى نص آخر : **«إن الإسلام قد انطلق من مكة والمدينة وشبه الجزيرة العربية بصحاريها وواحاتها ، وراح يشع على مدى قرون ، عقيدة واحدة وروحاً جماعية مشتركة سينجم عنها ثقافة نوعية أغنت وجددت الثقافات الأخرى ، وذلك عبر ثلاث قارات من الهند إلى أسبانيا ومن آسيا الوسطى إلى قلب أفريقيا»** .

وفيما يلى نقدم للقارىء أسباب إسلام جارودى بشقيها العقائدى والحضارى ـــ واضعين فى اعتبارنا التوضيح سالف الذكر ، والله من وراء القصد :

أولاً : عند ظهور محمد ﷺ مبشراً ونذيراً ، كانت فحوى النصوص الدينية السائدة قبل الإسلام بما فيها من بهارج وحذلقات — خليطاً من المعتقدات الوثنية القائلة بتعدد الآلهة الخالية من أى مضمون إنسانى ، ومن الطقوس اليهودية الجامدة ، أضف إليها مواقف تعصبية مسيحية . وكانت كل هذه المعتقدات المبعثرة المتناقضة البعيدة عن الحياة تزيد من جدة التفسخ الاجتماعى . فى مثل هذه الظروف جاء محمد ﷺ يبشر بعقيدة بسيطة متماسكة كانت بمثابة الروح فى المجتمع الإنسانى الجديد ؛ ذلك أنه نبذ تعددية الآلهة وعبادة الأوثان ، ودعا إلى عبادة الله الواحد التى تمثل الأساس المبدئى للإيمان .

وطالما أنه مامن إله غير الله فليس هناك من حقيقة غير حقيقته : ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ..﴾ [**فصلت : ٥٣**] .

ويؤكد النبى محمد ﷺ **على أن كل المخلوقات** «**آيات**» ، وعلى أنها شواهد على وجود الله ؛ فلفظة «**الآية**» تدل على «**فقرة قرآنية**» كما تطلق على الإنسان الذى هو مرآة للخالق وعلى كل مظاهر الطبيعة ، وهكذا فالحقيقى هو الإلهى قطعاً . وكل شىء يبدو غير حقيقى إذا نظر إليه أو أدرك بمعزل عن اتصاله بالله ، إذن لافرق بين «**مقدس**» و«**مدنس**» أو بين «**عظيم**» و«**حقير**» ، فكل شىء مقدس أو عظيم حسب اتصاله بالله .

والتوحيد الذى يدعو إليه الإسلام ، يخلع على الحياة والأشياء معنى مستمداً من الوجود الكلى ، وهو التزام يمارسه كل إنسان يدرك أنه مامن شىء حقيقى أو إلهى سوى الله تعالى . وهذا التوحيد الذى فى جوهره «**ممارسة**» يمثل أساساً متيناً للمسؤولية والحرية لدى الإنسان . ولفظ «**الإسلام**» ذاته يعنى «**التسليم**» لإرادة الله ، وهكذا وانطلاقاً من مفهوم الوحدانية ، فكل مافى الوجود «**مُسلّم**» أو «**مُسْلم**» :

فالشجر فى ازدهاره ، والحيوانات فى تكاثرها والأحجار فى جمودها مسلمة أى خاضعة ، لكن على غير إرادة منها ، فلا مهرب لها من القوانين التى تحكمها . أما الإنسان فهو القادر وحده على الاختيار : يملك أن يختار الإسلام أو يرفضه ، فهو يتحمل مسؤوليته كاملة ؛ لأنه يملك إمكانية القبول أو الرفض .

ثانياً : جاء القرآن برؤية جديدة إلى الله والعالم ، كما أتى بدستور جديد للعمل والحياة .

وقد طرحت تعاليم القرآن ثلاث قضايا جديدة كل الجدة :

١ ــ أول هذه القضايا مايتصل بمفهوم «**الحقيقى**» والنظرة إليه ، وبتعبير آخر : ماالحقيقى الذى لايعلو عليه شىء ؟

أجاب الإسلام أنه مامن شىء يمكن أن يُرى على حقيقته إلا مع الله تعالى ، وبأن الله يُرى فى كل شىء .. وهذه الحقيقة يوضحها ثلاثة من الخلفاء الراشدين ، هم : أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ..

يقول الأول : (**مارأيت شيئاً قط إلا رأيت الله قبله**)

ويقول الثانى : (**مارأيت شيئاً قط إلا رأيت الله معه**)

ويقول الثالث : (**مارأيت شيئاً قط إلا رأيت الله بعده**)

٢ ــ القضية الثانية التى طرحتها تعاليم القرآن والتى لاتنفصل عن القضية الأولى ، يلخصها السؤال القائل : أى دستور للحياة والعمل ينجم من تلك الرؤية الإسلامية ؟

إن العمل وقانونه هما المظهر الخارجى للإيمان لدى المسلم ، فالإيمان داخلى ، والقانون خارجى ، ولامحل للتعارض أو التقابل فيما بينهما . ويستطيع الإنسان بإيمانه التوجه بحرية إلى خالقه ، وهذا التوجه لدى الحجر والنبات والحيوان فطرة طبيعية ، ضرب من ضروب « الصلاة الكونية » ، وقد جاء فى سورة النور من القرآن قوله : ﴿**ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض والطير صافات كل قد علم**

صلاته وتسبيحه﴾ . [النور : ٤١] والقرآن يذكرنا بمنزلة الإنسان المتميزة والفريدة على صعيد الخلق والعبادة جاء فى سورة الأحزاب : **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾** . [الأحزاب : ٧٢] .

٣ ــ القضية الثالثة هى قضية علاقة المطلق الأزلى بالنسبى الزمنى ؛ فهل القرآن هو كلام الله غير المخلوق ، غير المرتبط بالزمان ، أم أن القرآن هو برهة (اتصال) الإنسان بالله ، برهة بها بدأت أعظم وأسمى مغامرات الملحمة الإنسانية ؟

ثالثاً : إن مبدأ التوحيد ، الذى يمثل حجر الزاوية فى الإيمان الإسلامى يرفض كل فصل بين العلم والعقيدة ؛ فكل مافى الطبيعة شاهد على وجود الله . لذا كانت كل معرفة للطبيعة عن طريق العلم نوعاً من الصلاة ولوناً من ألوان القرب من الله .

وقد ألح القرآن كما ألح الحديث النبوى دائماً على البحث العلمى وأشادا به وشجعا عليه وحثا المسلمين على طلب العلم حتى لدى الناس من غير المسلمين . وهذا مايفسر الدور البناء الذى لعبه الإسلام ، كما يفسر ذلك البعث العلمى الذى انتشر فى مختلف أقطاره . وقد ورد فى حديث نبوى قوله : «**من سلك طريقاً يلتمس به علماً سهّل الله به طريقاً إلى الجنة**» ، وفى حديث آخر قوله : «**يوزن يوم القيامة مداد العلماء بدم الشهداء**» .

رابعاً : اكتشف جارودى في الإسلام عقيدة شاملة تعلو على كل ما سواها من عقائد ، وتضفى على الحياة والوجود معنى جد عميق ، وتنظم سلوك الناس الحياتى بما يؤدى إلى تغيير العالم وتقدمه .. وتقوم هذه العقيدة الشاملة التي تربط بين نشأة الإنسان ونهايته والتى تضفي معنى على حياته ــ على خمسة أركان :

١ ــ شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله ، التى بها يتخذ كل ما فى الكون معنى جديداً ؛ فـ« **المطلق** » يتجلى فى « **النسبى** » آيات ورموزاً ، والطبيعة والبشر ــ كما وصفت فى القرآن ــ ماهى إلا مظاهر لوجود الله وتجليات لعظمته .

٢ ــ الصلاة ، هى مشاركة واعية من قبل الإنسان فى التسبيح الذى يربط بين المخلوق وخالقه . وتضع المؤمن فى جو من العبادة الشاملة ؛ فعندما يتوجه المسلمون قاطبة نحو مكة فى المساجد التى تشير فيها المحاريب إلى الكعبة يتوحدون ويتقاربون منجذبين بقلوبهم نحو مركز واحد .

أما الوضوء قبل الصلاة فيرمز إلى عودة الإنسان إلى طهارته السابقة إذ يبعد عن نفسه كل مايحول بينه وبين وجه الله .

٣ ــ الصيام : هو امتناع طوعى وخروج عن الايقاع الحياتى المألوف وتأكيد على حرية الإنسان فيما يخص (**الأنا**) والرغبات ، وهو فى الوقت نفسه تذكير للصائم بأخيه الجائع الذى لابد من الإسهام فى انتشاله من البؤس والموت .

٤ ــ الزكاة : هى ليست صدقة ، وإنما هى تشريع عادل ملتزم يترجم تعاون المؤمنين إلى واقع عملى ، هؤلاء الذين ينجحون فى قهر أنانيتهم وكبح جماح شحهم ، والزكاة تذكير دائم بأن الأموال والأرزاق ملك لله وحده وبأن الفرد لايمكن له التصرف بها على هواه ، فهو عضو ينتسب إلى جماعة .

٥ ــ الحج إلى مكة : وهو لايجسد وحدة المسلمين فى العالم فحسب ، وإنما يبعث فى داخل كل حاج دعوة إلى أن (**يحج**) صوب نفسه .

والقضية المركزية فى كل مظاهر العبادات تتجلى فى هذه الحركة المزدوجة مدّاً وجزراً بين الإنسان وخالقه ، وانبساطاً وانقباضاً فى قلب المؤمن : ﴿**إنا لله وإنا إليه راجعون**﴾ [البقرة : ١٥٦] .

خامساً : إن الإسلام دين يتميز بالوحدة والتكامل ؛ ولذا فهو لايفصل بين التأمل والعمل ، وبين الذات والوجود . والإسلام فى بعده « الجواني » الداخلى يعمل على تحقيق التوازن بين « الجهاد الأكبر » ، ذلك الصراع الداخلى ضد الرغبات التى تبعد الإنسان عن ذاته ، وبين « الجهاد الأصغر » ، ذلك النضال فى سبيل الوحدة والانسجام فى المجتمع الإسلامى ضد كل أشكال عبادة السلطة والمال والضلالات التى تبعد المؤمن عن طريق الله .

والإسلام فى بعده « **الجوانى الداخلى** » يجعل المسلم يتجاوز حدود التأمل فى ذات الله الواحدة ليستمد خلال تجربته التى يعانيها مع « الذات العلية » القدرة على توجيه أعماله صوب « الأمر بالمعروف » وصوب تحقيق التعاون بين الناس وسياسة أمور الدنيا ؛ لأن الإنسان هو « خليفة الله » على الأرض كما ورد فى القرآن الكريم ؛ فعلى عاتقه تقع مسؤولية تحقيق التوازن والانسجام فى الطبيعة والبشر على حد سواء . ومالحظة « التأمل » إلاّ تلك اللحظة التى يعمل فيها المسلم على تجميع القوى القادرة على زعزعة العالم وتكثيفها .

سادساً : أعجبَ جارودى إعجاباً كبيراً بنظرة القرآن إلى الإنسان ؛ فالقرآن ينظر إليه على إنه « خليفة الله » فى الأرض ، وقد أوكل إليه أمر الطبيعة وتدبير أمورها ، أضف إلى ذلك أنه يسترشد بإيمانه فيما يعمل وفيما يسن من شرائع لمجتمعه . وهكذا لاينفصل الاقتصاد والسياسة والعلوم والفنون عن العقيدة التى تعين للناس

غاياتهم الدينية والبشرية . والحياة فى جميع أبعادها تجد وحدتها فى الله : ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن ..﴾ [الحديد : ٣] .

وميزة الإسلام فى بعده « الجوانى الداخلى » تتمثل فى أنه ــ انطلاقاً من هذه الرؤية القرآنية إلى الله ــ ينظر إلى الإنسان « كلاً موحداً » فى جميع أبعاده موجهاً هذه الأبعاد كلها إلى منطلقها الأول . وهو يعصم الإنسان من صراع الرغبات والمغريات ومن الضياع والانحراف ؛ لأن امتلاك الوحدة والانسجام واستبطان الذات هو الشرط الضرورى لكل نشاط غنى فعال فى المجتمع الإنسانى .

والإسلام ينظر إلى الإنسان لاعلى أنه كيان منعزل ، بل على أنه جزء من كل أكبر ، ألا وهو الجماعة ، وهذه الجماعة تتوجه صوب غايات وأهداف تسمو على غاياتها نفسها . وهذا المنظور الإسلامى إلى الإنسان لايلتقى بالمفهوم الغربى القائل : إنه لابديل للمذهب « الفردى » إلا المذهب « الجماعى » . والقول « بأن المسلم جزء من كل » يختلف تماماً عما أشار إليه « هيجل » من تشبيه الإنسان بعضو فى جسد متكامل ، كما يختلف عما ورد فى المفهوم « الفاشى » من أنه لاقيمة للفرد ولامعنى له ولاكيان إلا بانتسابه إلى الدولة . إن العلاقة بين الإنسان الفرد وبين الكل الذى يسمو على الجماعة ليست علاقة بيولوجية دون المستوى الإنسانى ، وليست علاقة بين خلية وجسد تنتمى إليه هذه الخلية . إن هذه العلاقة ليست كذلك علاقة وظيفية اجتماعية تعين لكل فرد مهمته لتجعل من الإنسان (كائناً) مجزءاً كأنه سجين لنظام آلى أو اقتصادى أو سياسى يسلبه إنسانيته ويعمل على سحقه . إن تلك العلاقات لايمكن أن توجد إلا فى أحضان مجتمع يعتبر نفسه هدفاً قائماً بذاته ، أى إنه لايهدف إلا إلى النمو والقوة . أما المجتمع الإسلامى فيسعى إلى أهداف وغايات تسمو على

أهدافه الخاصة ويرسمها له الله . وهذا التسامى فى العلاقة بين الجماعة والإنسان ، وبين الله والجماعة ، يجنّب المجتمع الوقوع فى شكليات نظام التسلسل فى المناصب ، ولايؤدى إلى اضطهاد الإنسان للإنسان .

سابعاً : ينظر جارودى بعين القناعة إلى وضع المرأة فى التصور الإسلامى ؛ فالقرآن ــ كما يفهمه جارودى ــ ينظر إلى المرأة على أنها زوج من زوجين ، والله خلق الجنس البشرى كما خلق كل شيء أزواجاً . والقرآن لايحمل المرأة مسؤولية الخطيئة الأولى ، بل إن آدم هو المسؤول ﴿**فأكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى**﴾ [سورة طه : ١٢١] . وهو ــ شأنه شأن التوراة والإنجيل ــ يمنح الرجل السلطة على المرأة . ويعطى القرآن للمرأة حق التصرف بما تملك ، هذا الحق الذى لم يؤخذ به فى معظم التشريعات الغربية ولاسيما فرنسا إلا فى القرن التاسع عشر أو العشرين . وصحيح أن للذكر مثل حظ الانثيين فى مجال الإرث فى الإسلام ، لكن كل الالتزامات والأعباء المترتبة على إعالة أفراد الأسرة تقع ، بالمقابل ، على عاتق الذكر . أما الأنثى فلا تلتزم بشيء من ذلك .

كما يعطى القرآن للمرأة حق طلب الطلاق كما جاء فى سورة البقرة ــ ﴿**الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾ الآية ٢٢٩ ــ وهذا مايؤكده حديث صحيح رواه البخارى . وهذا الحق لم تنله المرأة فى الغرب إلا بعد ثلاثة عشر قرناً .

وقد أقر القرآن تعدد الزوجات ، ولكنه لم ينشئه ؛ فهو موجود من قبل . وقد فرض القرآن مجموعة من المتطلبات على هذا النظام ، هى : عدالة تامة سواء كانت اقتصادية أم عاطفية أم جنسية بين مختلف النساء . وبهذه الشروط جعل القرآن تعدد الزوجات أمراً صعباً .

ثامناً : مفهوما الحرية والمساواة فى المنظور الإسلامى لاعلاقة لهما بالإنسان كفرد مستقل ، بل إنهما مظهر من مظاهر ارتباط الإنسان بالمطلق ونتيجة لهذا الحضور الإلهى فى وجدان الإنسان ، مما يتيح له اتخاذ موقف المحايد الناقد تجاه الأنظمة القائمة وتجاه كل محاولة للسيطرة على البشر .

تاسعاً : مفهوم الملكية فى الإسلام يقوم على أساس أن الله وحده هو مالك كل شيء : ﴿**لله مافى السموات ومافى الأرض** ...﴾ [البقرة : ٢٨٤] . والملكية بنسبتها إلى الله ليست امتيازاً لفرد أو جماعة أو دولة ، بل هى وظيفة اجتماعية . وعلى كل مالك سواء كان فرداً أم جماعة أم دولة أن يقدم تقريراً عما يملك إلى المجتمع لأنه ليس إلا مسؤولاً فقط عن ادارة ملكيته وتسيير أمورها . ومع هذا فالإسلام يقر حق الملكية الفردية سواء عن طريق العمل أو الإرث أو الهبة . ولكن الإسلام يعطى الأولوية للعمل . ويشير « شارل جيد » فى كتابه (بحث فى الاقتصاد السياسى) إلى « **إن التشريع الاسلامى لايقر بملكية فردية للأرض إلا لأولئك الذين يكدحون فيها** » . والقرآن مازال يلح على إدانة الظلم والاستغلال . وفى أول عهد الفتوحات الإسلامية المنتصرة لم يستول الفاتحون المسلمون على الأرض ، بل اكتفوا بفرض ضريبة الخراج عليها ، وحينما قام نظام الإقطاع الذى يستغل جهود الفلاحين كان ذلك تجاوزاً للمثل الأعلى الذى أمر به القرآن .

ويرى الإسلام فى التجارة أمراً مشروعاً إذ تلبى الحاجات الضرورية ، لكن ممارستها لابد أن تهتدى بتعاليم الإسلام . وهذا يستتبع توزيعاً عادلاً للعائدات ورفضاً للاحتكارات التى تخفى الأسعار الحقيقية للتكاليف . ولابد أن تخضع حركة التجارة فى غاياتها

ووسائلها إلى حكومة لها أهداف تتجاوز « **السوق** » والمجتمع الذى تلبى هذه السوق حاجاته إذ لايجوز الاكتفاء بالاشراف على حسن سير التجارة ؛ لأن الغايات الكبرى هى الأهم فى المجتمع الإسلامى ، وما التجارة إلا وسيلة لتحقيق هذه الغايات .

وقد جعل الإسلام « **الزكاة** » أحد الأركان الخمسة ، وهى ليست فريضة تفرض على الأرباح فحسب ، بل تتناول « رأس المال » ، وتعمل على خلق « مناقلات » داخل المجتمع .

وأخيراً فإن الاقتصاد الإسلامى حسب تعاليم القرآن لايهدف إلى التنمية فحسب ، بل إلى إقامة التوازن والانسجام ؛ ويرمى إلى غايات أسمى غايات إنسانية ـــ إلهية ؛ فالإنسان لايحقق إنسانيته إلا بخضوعه للمشيئة الإلهية .

تلكم كانت الأسباب العقائدية والتشريعية التى أدت إلى إسلام جارودى وبهذا لايتبقى أمامنا إلا استعراض الأسباب الحضارية المدنية لإسلامه . وهنا نعود لنؤكد ماسبق لنا أن أكدناه : من اننا إذا تحدثنا عن أسباب حضارية لإسلام جارودى ، فإننا نضع فى اعتبارنا أن هذه الأسباب هى فى الأصل نتائج للأسباب العقائدية التشريعية المتعلقة بصميم هذا الدين ؛ لأننا نؤمن تماماً بأن التصور العقائدى التشريعى الذى يقدمه الإسلام إنما هو الأساس لكل نشاط إبداعى فى الحضارة الإسلامية ، وبالتالى يمثل الأساس المكين لإسلام جارودى .

إذن ماهى تلك الإبداعات الحضارية المدنية التى أبدعها الإسلام على صعيد العلم والفلسفه والفن والأدب انطلاقا من المبادىء الإسلامية الأساسية ، التى تمثل بعضاً من الأسباب التى أدت إلى إسلام جارودى ؟

تلك الإبداعات تتمثل فيما يلى :

أولاً : تتبنى حكمة الإيمان كل أشكال العلوم على أنها وحدة عضوية لأن « العالم » هو هدف العلوم كلها ، وماهذا العالم فى كليته وشموليته إلا مظهر من مظاهر التجلى الإلهى أو دلالات على آيات الله وآلائه ، وما الكون إلا « **أيقونة** » يتجلى خلالها الإله الواحد عبر ألف رمز ورمز فى تعدد مظاهر الطبيعة وتنوعها .

إن إحدى خصائص العلوم العربية أنها متداخلة متصل بعضها ببعض بسبب من مبدأ « الوحدة » ؛ فلا تفريق إذن بين علم الطبيعة والمرئيات من جانب وبين علوم الدين والفنون من جانب آخر ، ولاحواجز أو فواصل بين جميع العلوم من الرياضيات حتى الجغرافيا . وهذا مايفسر ظهور عباقرة موسوعيين أفرزتهم الثقافة الإسلامية .. ولعل فى هذه الرؤية « الوحدوية » مايفسر لنا اهتمام الحضارة الإسلامية بتصنيف العلوم ، فحينما يؤكد الإسلام على وحدة الواقع الموضوعى بالمعرفة التى يكونها الإنسان عن هذا الواقع ، فنحن مسوقون إذن إلى التأمل فى وحدة العالم ووحدانية الله التى تتجلى فى وحدة الطبيعة . إذن لاانقطاع بين المسجد والمدرسة ولا انفصال إذ تبقى تعاليم وحدة الله ووحدة الطبيعة هى الأساس والمنطلق فى كل معرفة . وهذا ماكان فى جامعة « القرويين » فى فاس ، وفى « الزيتونة » فى تونس ، وفى « الأزهر » بالقاهرة ، وفى جامعة « سمرقند » و« قرطبة » .

وقد تحلت العلوم الإسلامية بروح جعلت منها علوماً ذات أصالة وإبداع وعطاء وليست مجرد همزة وصل بين العلوم اليونانية والعلوم المعاصرة . وهكذا ليست العلوم الإسلامية علوماً « متعفية » عفى عليها الزمن بالقياس إلى العلوم العصرية ، وإنما هى بما لديها من حكمة وروح ، تصلح للمستقبل كما صلحت فى الماضي . وحينما نعى العلوم

العربية فى روحها وجوهرها لا فى منجزاتها التاريخية فحسب نرى أنها تهبنا الطريقة والمنهج وتسعفنا فى الانعتاق من تلك النزعة العلمية التى تفصل بين العلوم والحكمة وتسخر العقل والفكر لخدمة غايات مرسومة وتزعم أنها تجعل من العلم « الممزق » المجرد من أبعاده أداة لتفتح الشخصية الإنسانية . زد على ذلك أن تلك النزعة « العلمية » الغربية تجعل من العلم قيمة وحيدة مطلقة بذاتها تقيم الأمور وتوزن باسمها حسب فوائدها ومنافعها دون الاهتمام بهدف غير هدف تحقيق التنمية والقوة .

ثانياً : تظهر تأثير مبادىء الإسلام أكثر ماتظهر فى علم الطب ، الذى يعتبر من أجمل الزهرات فى باقة العلوم الإسلامية ؛ فقد لعب مبدأ التوحيد ومبادىء التوازن والتناسق فى الإسلام الدور الأول فى دراسة الطب وممارسته ؛ مما جعل علم الطب ينظر إلى الجسم البشرى باعتباره كلاً تتداخل فيه الأعضاء المختلفة لتشكل وحدة متعانقة متكاملة مع البيئة المحيطة والكون ، فضلاً عن الإيمان بوحدة الجسد والروح وتكاملهما وتعانقهما . ولقد تعددت الاكتشافات الطبية الإسلامية تعدداً كبيراً ومبهراً ، فقد قام ابن النفيس باكتشاف الدورة الدموية الصغرى قبل « وليم هارفى » بأربعة قرون ، وقام « ابن الهيثم » بأول وصف تشريحى دقيق للعين . ونجح « أبو القاسم الموصلى » فى شفاء « مرض الساد » فى العين أى « المياه الزرقاء » ، وذلك بواسطة الامتصاص بإبرة مجوفة . وهذه العملية لم تنجح فى الغرب إلا فى القرن التاسع عشر .

ولايتسع المجال هنا لاستيعاب تلك الاكتشافات ، ولكن نذكر القارىء على وجه السرعة بنوابغ الطب الإسلامى أمثال : الرازى ، وابن سينا ، وابن زهر الأندلسى ، وغيرهم ممن تركوا بصمات

واضحة وبارزة فى تطور الطب ، وكانت مؤلفاتهم تدرس فى جامعات أوروبا حتى وقت ليس بالبعيد .

ثالثاً : أما الجغرافيا ، فهى تستوحى ـــ كما تفعل سائر العلوم ـــ منهجها من العقيدة الإسلامية ، ذلك أن الطبيعة ـــ إلى جانب القرآن ـــ هى قرآن الخليقة التى « كتبها » الله ذاته وأبدعها .. أما أرض الجغرافيين فهى كسماء الفلكيين آية من آيات الله ، إنها مظهر من مظاهر التجلى الإلهى ، مظهر يقول : إن الله لايمكن أن « يُرى » كما هو بذاته وإنما بآياته .

ويكفى هنا أن نذكر الجغرافى المسلم « الإدريسى » الذى ألف كتاباً يصف فيه أروع وصف لبلاد القرون الوسطى مع خرائط كثيرة وبحث فى تحديد رسم الشواطىء ومجارى الأنهار . كما نذكر « ابن ماجد » الذى قام بقيادة أسطول « فاسكو دى جاما » البرتغالى وتوجيهه من « ميلاند » على الشاطىء الافريقى إلى كالكوتا عام (١٤٩٨) ، وكان البرتغاليون يصفونه بـ « الكنز الكبير » . وفى القرن العاشر ـــ أى قبل « ماركو بولو » بثلاثة قرون ـــ وصف التاجر العربى « سليمان » بلاد الصين أول مرة فى التاريخ . وفيما بعد جاب « ابن بطوطة » العالم الإسلامى كافة مدوناً ملاحظاته وانطباعاته .

رابعاً : فى مجال علم الفلك أكمل المسلمون ميراث بطليموس وتجاوزوه على كل المستويات . كل هذا تم وأنجز فى وحدة تامة وانسجام كامل مع الغايات التى يهدف إليها الإسلام ؛ هذا هو « البتّانى » عالم الفلك الكبير فى القرن التاسع يكتب قائلاً : « انطلاقاً من علم النجوم يصل الإنسان إلى البرهان على وحدة الله والتعرف على حكمة الخالق فى خلقه .. » .

ولقد وصل المسلمون فى هذا العلم إلى درجات متقدمة ، يدل على ذلك مثلاً أن « البتّانى » عندما حسب ميل دائرة الكسوف على دائرة الاستواء وجدها (٣٥َ ٢٣ ٥°) وقد ثبت اليوم أنها (٢٧َ ٢٣ ٥°) ، كما حسب تتابع مبادرة الاعتدالين فوجدها (٥ً ٥٤َ) . وقاس فلكيو الخليفة المأمون خط السَّمت فوصلوا إلى هذا العدد (١١١٨١٤م) وهو الآن يقدر بـ (١١٠٩٣٨م) .

خامساً : أما الرياضيات ، فإنها فى المفهوم الإسلامى ينظر إليها على أنها « نقطة عبور » من العيانى المحسوس إلى « المعقول » ، وهى خط يصل بين عالم الصيرورة والعالم الأزلى الخالد بالإضافة إلى أنها توحد بين العلوم والفنون والعمارة والموسيقى والهندسة .

وقد كانت مساهمة المسلمين فى هذا المجال كبيرة ، ولا أدل على ذلك من أن نذكر أن رائد علم الجبر هو العالم المسلم « الخوارزمى » وكلمة الجبر ذاتها ــ بالمناسبة ــ عربية ، وهى عنوان كتابه الشهير . وفى القرن التاسع الميلادى دشن « ثابت بن قرة » حساب التكامل وربط الهندسة بالجبر . أما الطوسى والبيرونى وأبو الوفاء البوزجانى ، فقد بحثوا فى المثلثات (الجيب والجيب المتمم) وابتكروا فكرة (القاطع) قبل كوبر نيقوس بقرون عدة .

سادساً : وفى مجال علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ، فيكفينا أن نذكر ابن خلدون مفخرة الإسلام والمسلمين ، الذى يعتبر من أبرز الشخصيات العلمية إذ جمع إلى العلم والفن عقلية شمولية ، وكان فيلسوفاً ورجل دولة . وقد ألف كتاباً مدهشاً فى التاريخ والاجتماع تناول فيه ازدهار الحضارات وانهيارها من منظور علمى إسلامى ، وأصبح به مؤسساً لعلم الاجتماع ورائداً لفلسفة التاريخ والحضارة .

سابعاً : إن الفن الإسلامى الذى قدم ماقدم للفن العالمى والذى أسهم ذلك الإسهام الرائع بغية بناء مستقبل لجميع أبناء البشرية ، إن

هذا الفن ينطلق ، شأنه شأن العلوم والحياة الاجتماعية والفلسفة ، من المبدأ الأساسى ، مبدأ العقيدة الإسلامية . وإلقاء نظرة سريعة على المعالم الكبرى للفن الإسلامى فى العالم توحى بما فيه من وحدة عميقة وأصالة متميزة . ومهما كانت أشكال تلك المعالم الفنية وأينما وجدت فإنك تعيش معها تجربة روحية غنية . والمرء عندما يرى روائع الفن الإسلامى يحس بأن رجلاً واحداً قد قام ببنائها مدفوعاً بدافع إيمانه بإله واحد . ولقد قيل : إن جميع الفنون فى الإسلام تصب فى المسجد والمسجد يدعو إلى العبادة . وهذا المسجد الذى تكاد حجارته تصلى والذى تنطلق منه كل مناحى النشاط فى المجتمع الإسلامى تلتقى فى رحابه جميع ألوان الفنون .

ثامناً : إن الأدب الإسلامى الذى كان فى معظمه شعراً منذ نشأته حتى القرن العشرين ، هو فى أساسه أدب نبوئى يستوحى القرآن . والإسلام الذى يحمل « بذور انقلاب جذرى على مستوى الإنسانية الشاملة » قد أعطى للتيار الشعرى تلك الرؤية النبوئية التى ستستمر فى رفده بالإلهام . ووصف الشعر الإسلامى بأنه « شعر النبوءة والكشف » يرجع إلى كونه طرح قضايا ومشكلات تاريخية وسياسية قبل أن يطرحها التاريخ والسياسة .

وتُعد جملة من الآثار الأدبية ، ولاسيما الشعرية الصوفية ، فى مستوى أفضل وأغنى التجارب الأدبية العالمية ، وتفوق بعضها أحيانا . وتقف أسماء شعراء الإسلام كابن الرومى والجامى وإقبال والعطار بارزة شامخة بين أسماء كبار شعراء العالم .

تلك كانت بعض الإبداعات الحضارية المدنية التى أبدعها المسلمون على صعيد العلم والفلسفة والفن والأدب انطلاقاً من المبادىء الإسلامية الأساسية ، والتى تمثل بعضاً من الأسباب التى أدت إلى إسلام جارودى .

[١]

مرحلــة
« المسيحية البروتستانية »

تطور جارودى الفكرى من خلال مؤلفاته

البدايــة :

شاء الحق سبحانه أن يبدأ جارودى مسيرته الكبرى نحو الحقيقة من الصفر ، إذ كان والداه كافرين : « ليس بسبب ارتباطهما بالشيوعية ، أو أى مذهب آخر ، ولكنهما كانا من الأجيال التقليدية »(١)

مرحلة « المسيحية البروتستانية »

وعلى الرغم من إلحاد والديه ، فقد اعتنق البروتستانية فى عام ١٩٢٧م مع نذر انفجار الأزمة العالمية الكبرى فى عام ١٩٣٠م .

اعتنق جارودى المسيحية لكى يعطى لحياته معنى ـــ كما سيذكر فيما بعد ـــ فى وقت كان يُعتقد الجميع فيه أننا نعيش نهاية العالم من

---

(١) روجيه جارودى (حوار) أجرته مجلة الأمة القطرية : العدد ٢٩ ، ص ٦٦ .

شدة الأزمة فى أوروبا . وقد كان جارودى حينذاك لا يزال طالباً ، فلم يكن فى مقدوره أبداً أن يعرف فى هذه السن المبكرة شيئاً حقيقياً عن الإسلام . إن جارودى سينتقد ذلك فى وقت لا حق فى معرض اعتراضه على برامج التربية القومية الرسمية ، وسيقول : « أتخذ مثلاً على ذلك من نفسى ، فأنا البارز فى الفلسفة ، اجتزت امتحاناتى دون أن أعرف كلمة واحدة من فلاسفة الهند والصين والإسلام »[1] . معنى ذلك أنه — ومن الناحية الموضوعية البحتة — لم يكن ممكناً للطالب روجيه جارودى الباحث عن معنى لحياته فى مثل هذه السن إلا أن يعتنق المسيحية ديناً[2] .

وفى هذه المرحلة من تطوره الفكرى ، حمل صليبه يكرز بمبادىء المسيحية من أجل أخوة تأخذ على عاتقها ترديد قول الإنجيل : « لا تدينوا أحداً ، لأنكم بالدينونة التى تدينون بها تدانون ، وبالمكيال الذى تكيلون به يكال لكم » .

وقد استمر فى هذا الاتجاه غير قليل من عمره الفكرى ، حتى عثر على ما رآه — آنذاك — الأسلوب الأمثل فى مواجهة أزمات الحياة الكثيرة المتلاحقة ، أعنى الفكر اليسارى ، وبدأ نضاله من موقع جديد .

---

(١) محمد مزالى : نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات ، مقال الفكر التونسية ، عدد سبتمبر ١٩٧٧ .

(٢) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٢٦ .

[٢]

مرحلـــة
« مراجعة الماركسية »

مرحلة « الماركسية »

فى عام ۱۹۳۳م انضم إلى الحزب الشيوعى الفرنسى . وإذا كان جارودى مسيحياً ، ثم اعتنق الماركسية ، فإن هذا لا يعنى أنه كان ملحداً فى يوم من الأيام ، حتى عندما كان عضواً فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الفرنسى فى عام ۱۹۳۳ ، فقد كان فى الوقت نفسه رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت ، وانتسب للحزب الشيوعى كمسيحى[١] .

فى تلك الفترة كانت الشيوعية تقدم — فى نظر الأوربيين الحل الوحيد الذى يطرح بديلاً للخروج من أزمة الرأسمالية ، كما أنه كان أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية فى هذه الفترة . وفى فرنسا — على سبيل المثال — كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات ، وحائزى جائزة نوبل : إما أعضاء فى الحزب الشيوعى أو أصدقاء للشيوعيين ، وذلك بسبب الحالة السيئة التى نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لنازية هتلر[٢] .

---

(١) روجيه جارودى : حوار بمجلة الأمة ، ص ٦٦ .

(٢) جارودى : حوار بمجلة الأمة .

رأى جارودى فى الماركسية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية ، بأسلوب علمى واقعى ، يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق مصالح الجماهير ، هذه الفئة الأكثر اتساعاً والأعرض انتشاراً فى صفوف الإنسانية جمعاء . وقد جاهر بدعوته قائلاً : « المادية الديالكتيكية تتيح لنا استبعاد كل ما يشكل عقبة فى طريق البحث ، ويجعله عقيماً . وهى أداة العمل التى لا غنى عنها لكل عالم يهتم بأن لا تنضب خصوبة فكره أو بحثه ، بسبب أى وهم مسبق ، مضاد للعلم »[1] .

فى هذه المرحلة كان تبنى جارودى للمقولات الماركسية واضحاً سواء فى أطروحة الدكتوراه التى نالها من فرنسا « النظرية المادية فى المعرفة » ، أو فى أطروحة الدكتوراه التى نالها من موسكو حول « الحرية » .

وسنعرض لأفكار جارودى فى هذه المرحلة معتمدين أساساً على كتابه : « النظرية المادية فى المعرفة » .

فقد ضمن جارودى كتابه « النظرية المادية فى المعرفة » الموضوعات التى عالجها بشكل أو بآخر أساتذة الفلسفة المادية : من كارل ماركس وفريدريك انجلز ، إلى لينين وستالين وماوتسى تونغ .

كما تعرض للفلسفة المثالية بمختلف ألوانها ، مظهراً أدلة عديدة على أوجه القصور البادية فيها . وبالمثل حاول دحض المادية الفيزيولوجية والمادية الميكانيكية .

---

(١) جارودى : الروح الحزبية فى العلوم ، ص ٤٦ .

وبحث جارودى الحركة فى الطبيعة قبل الحياة ، وشرح القوانين العامة للحركة ، وأبرز ــ من وجهة نظر المادية الجدلية ــ كيف تم

الانتقال من المادة العضوية إلى المادة الحية ، فأوضح أصل الحياة ونشوء الأجناس والدور الإيجابى الذى لعبته نظرية داروين فى التطور وأعمال ليبيشنسكايا والداروينية الخلاقة لميتشورين وليسنكو . ثم بحث الإحساس وتشكل المنعكسات ، فأبرز المجلوب الهام لبافلوف فى هذا المجال ، والانتقال من الإحساس إلى الفكر موضحاً دور تآلف الجهاز العضوى مع الوسط الخارجى ، وتباين الإنسان عن الحيوان شارحاً دور النطق والعمل فى هذا التباين .

وفى إطار دراسة الدرجة العقلية للمعرفة يشرح جارودى الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة وشكل تنمية الفكر العلمى ، ويفند ــ كما يدعى ــ تفسيرات إينشتاين وغيره من الفيزيائيين .

وأخيراً يبرز دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية فى تحديد نظرية المعرفة ــ هذه الممارسة التى تشمل بالإضافة إلى الفاعلية المنتجة ، الصراع الطبقى والعمل السياسى والتجربة العلمية والعمل الفنى ، ويوضح المغزى الطبقى لكل نظرية للمعرفة كما يوضح محاولة الطبقة التى أدانها التاريخ بتزوير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد ذكرها .

★ ما هى المادية ؟

يؤكد جارودى أن الفلسفة المادية أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم ؛ حيث تقرر :

١ ــ أن حوادث العالم هى الأوجه المختلفة للمادة المتحركة ،

باعتبار أن المادة هى ما هو موجود خارج روحى وخارجُ كل روح والتى لا تحتاج لأية روح لكى توجد .

٢ ــ أن المادة هى ، بالتالى ، الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه .

٣ ــ يمكن للمعرفـة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه .

وهذه التقريرات الثلاثة تمثل القاعدة المادية لنظرية المعرفة .

★ ما هى النظرية المادية فى المعرفة ؟

النظرية المادية فى المعرفة ــ كما يقرر جارودى ــ هى التى تشرح منشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة ، ودراسة تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية .

ويجب على النظرية المادية فى المعرفة ، بالاتفاق مع علوم الطبيعة التى تدلنا على أن المادة غير العضوية قد سبقت ظهور الكائنات الحية على الأرض ، وأن الاحساس ثم الفكر لم يمكن أن يولدا إلا بدرجات جد مرتفعة من تطور الجهاز العصبى ــ أن تشير إلى كبريات مراحل هذا التكوين .

والنظرية المادية الديالكتيكيّة فى المعرفة هى أيضاً مرة واحدة ، وبلا انفصام تاريخ ومنطق ، لكن ليس بالمعنى الهيجلى . فليس ثمة ــ كما تعلمنا العلوم ــ مادة بلا حركة . الواقع ينمو ، والمعرفة التى تلد من الواقع تعكسه ، وتنمو مثله ، وتصير عنصراً فاعلاً فى نموه . الفكر لا يخلق موضوعه ، بل يعكس ويحول الواقع الموضوعى إذ يكشف قوانين

تنميته . إن مهمة نظرية المعرفة هى استخلاص منطق هذا التاريخ ، الذى هو تاريخ الموضوع وانعكاسه الفاعل ، وإظهار هوية التاريخ والمنطق : فالتاريخ هو المنطق الملموس .

ما قبل تاريخ الوعى

★ الحركة فى الطبيعة قبل الحياة :

يقرر جارودى أن الطبيعة بكاملها ، من حبة الرمل إلى الشمس ، ومن دودة الأرض إلى الإنسان ، يخضع لحركة وتبدل دون هوادة ، إلى سيالة متواصلة ، إلى موت وولادة أزليين .

فالخاصية الأولى والأهم للمادة ، هى الحركة — كما كتب ماركس وإنجلز منذ المؤلفات الأولى — لا كحركة ميكانيكية ورياضية فحسب ، بل كميل ، وروح حية ، وتوتر ، أو حسب تعبير جاكوب بوهم — كـ « تعذيب » للمادة[1] .

والطبيعة تشكل بكاملها ، من النجم إلى الذرة ، كلاً ومجموعاً من الوقائع المترابطة ؛ فحركة أصغر جزء من النظام تتضمن بالضرورة حركة الكل ، وكذلك جمود أصغر جزء يجمد الكل ، والواقعة ذاتها أن جميع الأجسام تجد نفسها فى حالة عمل متبادل ، تتضمن أن يفعل بعضها فى البعض الآخر ، وهذا العمل المتبادل هو بالضبط الحركة .

---

(١) مؤلفات ماركس وانجلز (الطبعة الروسية لعام ١٩٣٩م الجزء ٣ ، ص ١٥٧) . النظرية المادية فى المعرفة : ص ٦٦ .

ويستنتج جارودى من ذلك خمس نتائج أساسية :

١ ــ الحركة ليست انتقالاً ميكانيكياً بسيطاً ، إنها التبدل بصورة عامة .

فالحركة ليست انتقالاً بسيطاً فى المكان ، إنها كل تحول ، كل انتقال من حالة إلى أخرى : فالانتقال الميكانيكى ، والتجاذب الكونى ، والحركات داخل الذرات ، والتبدلات النووية ، والتفاعلات الكيماوية ، والتسلسلات البيولوجية ، والتطور ، والثورات الاجتماعية ؛ هى أشكال مختلفة للحركة . الحركة هى كل تبدل بصورة عامة .

٢ ــ ليس الثبات سوى مظهر ، والسكون حالة خاصة من حالات الحركة .

فكل سكون وكل توازن ليس سوى سكون أو توازن نسبى ، وليس له معنى إلا بالنسبة لهذا الشكل المحدود من الحركة أو ذاك وقد كتب كيرشوف : « السكون حالة خاصة من الحركة » . إن جسماً ما مثلاً يمكن أن يوجد على سطح الأرض فى حالة توازن ميكانيكى ، أن يكون من وجهة النظر الميكانيكية فى حالة سكون ، بيد أن ذلك لا يمنعه من الاشتراك فى حركة الأرض ، وكذلك فى حركة النظام الشمسى بكامله ، بأكثر مما يمنع جزئياته الفيزيائية الأصغر من إنجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها ، أو ذراته المادية من إتمام تسلسل كيميائى . فالمادة بلا حركة لا يمكن إدراكها كما قلنا ، تماماً كما لا يمكن إدراك الحركة بلا مادة .

٣ ــ الحركة لا يمكن خلقها ، ولا تحطيمها ، بل يمكن فقط نقلها .

٤ ـ صراع الأضداد هو المحتوى الداخلى للحركة .

فمن الميكروفيزياء إلى فيزياء الأفلاك تنحصر كل حركة فى الفعل المتبادل من التقلص والتوسع . إن الفعل ورد الفعل الميكانيكى ، الموجب والسالب فى الكهرباء والمغناطيسية ، واتحاد وتفكك الذرات فى الكيمياء ، هو توضيحات لهذا القانون العام من قوانين الطبيعة : صراع الأضداد هو المحتوى الداخلى للحركة .

إن التناقض هو جذر الحركة وجذر كل مظهر حياتى ؛ فالشىء لا يكون قادراً على الحركة ، والفاعلية ، وإظهار الميول والدوافع ، إلا بمقدار ما يحتوى على تناقض .

وبذلك نستطيع أن نعالج معالجة صحيحة مشكلة مصدر الحركة ، فالفعل المتبادل هو تعبير بالحركة الشاملة . وكل جزء من الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود فى ذاته .

٥ ـ الحركة شكل وجود المادة ، غير قابلة للتحطيم تماماً كالمادة ذاتها .

وهذا التأكيد بعدم قابلية الحركة للتحطيم قد حورب باسم نظريتين منفصلتين ، هما :

١ ـ نظرية الموت الحرارى للعالم .

٢ ـ نظرية امتداد العالم .

ويتفحص جارودى هاتين النظريتين ، بواسطة الواقعات التجريبية التى توصل إليها العلماء السوفيت خلال السنوات الأخيرة ، والتى تناقض فى آن واحد الموضوعات الخلقية « للموت الحرارى » و « الامتداد » ؛ مستدلاً من خلال ذلك على عدم قابلية الحركة للتحطيم .

ثم ينتهى جارودى إلى تلخيص القوانين الأساسية للحركة كما تستخلص من علوم الطبيعة غير الحية :

١ ـــ قانون الفعل المتبادل ..
٢ ـــ قانون الحركة ..
٣ ـــ قانون التقدم قفزاً .
٤ ـــ قانون التناقض ..

وهذه القوانين ليست ، كما هى عند هيجل ، قوانين يفرضها الفكر على الطبيعة والتاريخ . هذه القوانين ليست سوى ملخص لأعم قوانين الطبيعة والتاريخ والفكر كما تستخلص من التجربة والممارسة العملية .

★ من ظهور الحياة إلى ظهور الوعى :

يقرر جارودى ـــ مع المادية الديالكتيكية ، وخلافاً للمذهب الحيوى ـــ أن الحياة ليست سوى شكل خاص من أشكال حركة المادة .

وخلافاً للميكانيكية ، أن بين العالم اللاعضوى والكائنات الحية فرقاً كيفياً . بيد أن هذا الفرق الكيفى لا يعنى أن هوة لا يمكن اجتيازها تفصل إلى الأبد هذين الشكلين من أشكال المادة .

فالمادة فى تنميتها الأبدية ، تمر بسلسلة من المراحل ، تنبثق خلالها أشكال متزايدة التعقيد من الحركة ، وتظهر خلالها خصائص جديدة من خصائص المادة . والحياة هى أحد هذه الأشكال ، وهى تملك خصائص تميزها عن العالم اللاعضوى . إنها تخضع لقوانين بيولوجية لا ترد كلياً إلى قوانين فيزيائية أو كيميائية .

فالمادة الحية قد تشكلت انطلاقاً من المادة غير الحية . وعندما ظهرت الخلية ، أصبحت تمثل الشكل الأساسى لتطور الحياة اللاحق . فقد ولدت معها خصائص للحياة جديدة كيفياً ، خصائص لها أهمية حاسمة بالنسبة لتطورها اللاحق . وقبل كل شىء الوراثة وتحولها .. وتبدلات الوراثة التى تلعب دوراً حاسماً فى تطور الحياة ، هى ردود فعل على تبدلات الوسط المحيط .

ويقرر جارودى أن لداروين يعود الفضل الخالد فى أنه نقل إلى المجال التجريبى هذه الفكرة العظيمة ، أنه انطلاقاً من أبسط الحيوانات ، وحيدة الخلية ، نما بفعل التباين المستمر ما لا يحصى من طبقات الحيوانات ، وفصائلها وأجناسها وأنواعها ، لتصل إلى أشكال تبلغ فيها الجملة العصبية نموها الأكمل : أشكال الحيوانات الفقرية ، ومن الحيوانات الفقرية إلى ذلك الذى تصل به الطبيعة إلى وعى ذاتها : الإنسان .

وكما يصرح جارودى ، فإنه بفضل قوانين تطور الطبيعة الحية : وحدة الجهاز العضوى الحى ، وحدة الجهاز العضوى الحى ووسطه ، التناقض الديالكتيكى بين الجهاز العضوى الحى ووسطه وبين الوراثة والتآلف فى الجهاز العضوى الحى ، استطعنا — والكلام لجارودى — أن نرسم ، انطلاقاً من حركة المادة الجامدة ، مختلف درجات تنمية المادة الحية ، دون بنية خلوية ، والخلية الحية عبر الأنواع الحيوانية . وهكذا يكتمل ما قبل تاريخ الوعى .

الدرجة الحسية للمعرفة

يتناول جارودى فى هذا الموضوع نظرية الانعكاس ، التى تمثل نقطة انطلاق النظرية المادية فى المعرفة : فإحساسات الإنسان ومفاهيمه — كما يقرر جارودى — هى انعكاسات تزيد أو تقل صحة لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها . والانعكاس لا يعنى « التأمل السلبى » ، بل بالعكس ، على قاعدة التحويل العملى للطبيعة ، يتعلم الإنسان اكتشاف قوانين العالم الموضوعية ، والنفاذ إلى جوهر الأشياء .

إن الدراسة البافلوفية للفاعلية العصبية العليا — التى يستشهد بها جارودى — تظهر كيف يتم الانتقال من الأشكال الدنيا للانعكاس إلى أشكال أعلى بفعل الدفع الديالكتيكى وحده لتناقضات الحركة فى مستوياتها المختلفة — تشكل مجلوباً هاماً وحاسماً للنظرية المادية فى المعرفة بإظهار أسسها العلمية .

والخلاصة أن صور الأشياء تبدو من جهة كمادة يشاد منها الفكر الملموس ، الحسى ، الذى يكوّن الانعكاس المباشر للطبيعة . وهذه الدرجة من الانعكاس تتناسب مع النظام الثانى للتنبيه بالإشارة . ومن جهة أخرى فإن الصور الملموسة للأشياء ، هى القاعدة ، ونقطة الانطلاق للفكر المجرد ، مستخلصة من الواقع ما هو جوهرى وما لا تستطيع بلوغه أعضاء الحواس .

وهكذا فالإحساس مصدر كل معرفة ؛ فهو يشكل الصلة المباشرة بين الوعى والعالم الخارجى .

والنظام الأول للتنبيه بالإشارة هو الحامل للفكر الملموس .

والنظام الثانى للتنبيه بالإشارة هو الحامل للفكر المجرد ، اللفظى .

وإن ما يميز جذرياً دماغ الإنسان عن دماغ القرد ، هو قدرته على الفاعلية اللفظية ، على الفكر المجرد .

الفكر تابع لدماغ الإنسان . وخاصته المميزة ، هى عكس العالم الموضوعى الموجود خارجاً عنا ، هذه الخاصية من خصائص الدماغ ــ حامل الفكر ــ قد ولدت ونمت فى تسلسل العمل ، فى فاعلية الإنسان الاجتماعية . والدور الأساسى للفكر هو عكس قوانين الطبيعة والمجتمع بشكل مفاهيم ، وأحكام ، ومحاكمات عقلية ، وأن يستخدمه الإنسان كأداة لمعرفة العالم وكوسيلة لتحويل العالم تحويلاً فاعلاً .

لقد عرَّف انجلز بقوة هذا الانتقال من الحيوان إلى الإنسان : « كلما ابتعد الناس عن الحيوان ، اتخذ فعلهم فى الطبيعة صفة فاعلة متبصرة ، منظمة ، هادفة إلى غايات محددة ، معروفة سلفاً » .

فالحيوان يستعمل الطبيعة الخارجية وحدها ويجلب إليها تعديلات بمجرد حضوره . أما الإنسان ، فإنه بالتغييرات التى يحدثها فى الطبيعة ، يقودها إلى خدمة أغراضه ، ويسيطر عليها .

والصفات الأساسية للمعرفة التى يمكن استخلاصها حتى الآن من تحليلات جارودى ، هى أن :

١ ــ المعرفة انعكاس ذاتى للواقع الموضوعى ؛
٢ ــ المعرفة تسلسل تاريخى متنام بلا انقطاع ؛
٣ ــ المعرفة مكيَّفة بالممارسة العملية ، وبعمل الإنسان ؛
٤ ــ المعرفة هى ثمرة فاعلية الإنتاج العلمية ؛
٥ ــ المعرفة ولدت وتنمو مع النطق .

الدرجة العقلية للمعرفة

هنا نبلغ درجة جديدة من المعرفة : ما بعد الدرجة الحسية ، الدرجة العقلانية .

فكيف نستطيع الانتقال إلى شكل أعمق من المعرفة ، إلى شكل المعرفة الذى يعطينا إياه العلم مع مفاهيمه ؟

ذلك أن الصلات الواقعية للأشياء ، وعلاقات ارتباطها وقوانين تنميتها لم تنكشف لنا بواسطة، الحواس .

يقول جارودى : يأخذ المفهوم مصدره من الإحساس . ومصدر الإحساس هو العالم الخارجى . فمصدر المفهوم هو ، فى نهاية الأمر ، العالم الخارجى .

بيد أن الانتقال من الإحساس إلى المفهوم ، ومن الدرجة الحسية إلى الدرجة العقلانية للمعرفة ، يتضمن توسط العمل ، والممارسة العملية الاجتماعية والنطق .

والممارسة العملية وحدها تسمح لنا فى الحقيقة أن نميز ما « يتبع » بكل بساطة واقعة ما ، وما هو « محدد » بهذه الواقعة .

إن الإنسان ، بسعيه إلى سد حاجاته الحيوية ، قد اكتشف الصلة السببية ، لأن سد هذه الحاجات كان يتطلب منه أن يسيطر على ظهور هذه الظاهرة أو تلك .

ولما كان المفهوم شكلاً من انعكاس الواقع ، فإن مشكلة الحقيقة تطرح على مستوى المفهوم ، الذى يكون أو قد لا يكون انعكاساً صحيحاً للواقع ..

فهل هذا المفهوم يعكس أو لا يعكس ، واقعاً موجوداً ؟

يجيب جارودى بقوله : إذا كان الجواب بنعم فهو صحيح ، وإذا كان الجواب لا فهو خطأ .

ثم يطرح جارودى مشكلة ذاتية المفهوم وموضوعيته ، وينتهى — مع لينين — إلى أن المفاهيم المنطقية ذاتية ما بقيت مجردة ، لكنها فى الوقت نفسه ، تعبر عن الأشياء بذاتها .. والمفاهيم الإنسانية ذاتية فى تجريدها ، فى انفصالها ، لكنها موضوعية فى جملتها ، فى تنميتها ، فى مجموعها ، فى ميلها ، فى مصدرها .

ولكن هل تتوقف المسيرة نحو الفكر المجرد عند المفهوم ؟

فى الحقيقة — كما يقول جارودى : إننا لا نستطيع أن نفكر ، ولا أن ننقل أفكارنا ، باستعمالنا ببساطة مفاهيم بلا صلات . والمفاهيم يجب أن تكون متصلة فى أحكام . فالمفاهيم لا تنمو إذن إلا فى أحكام . وليست مفاهيم بلا أحكام ، كما لا يمكن أن توجد أحكام بلا مفاهيم .

وبعد ذلك ، يتناول جارودى الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، وينتهى إلى أن معرفتنا هى بلا انقسام : مؤقتة ، ونسبية ومطلقة .

والخلاصـــة :

١ — نسبية هى حدود تقريب معرفتنا من الحقيقة الموضوعية ، لكن المطلق هو وجود هذه الحقيقة وواقعة أننا نقترب منها ؛

٢ — نسبية هى تقاطيع اللوحة ، لكن المطلق هو صفتها الموضوعية ؛

٣ ـــ نسبية هى الشروط التى يتقدم فيها العلم ، لكن المطلق هو واقعة أن العلم يتقدم .

إن فكر الإنسان مطلق بطبيعته ، أى أنه قادر على إعطائنا وهو يعطينا بالفعل ، حقيقة مطلقة .

وينجم ذلك ـــ كما يقول جارودى ـــ عن أصله ذاته وعن تنميته : فهو ليس شيئاً آخر ، كما أوضحنا ، سوى الطبيعة إذ تعى ذاتها .

والذات العارفة ليست إذن غريبة بطبيعتها عن الموضوع المطلوب معرفته : فهى صادرة عنه ، وهى جزء منه . وكيف يمكن إذن أن يكون الموضوع كثيفاً بالنسبة إليها ولا تستطيع النفاذ إليه ؟ لكن هذا الشرط ذاته الذى يجعل من الذات جزءاً من كل متحرك وفى حالة تنمية ، يتضمن كذلك أن تكون ، فى كل مرحلة ، إمكانية معرفة الطبيعة معرفة تامة ، محدودة بالتنمية التاريخية .

والحقيقة النسبية هى مرحلة ولحظة من الحقيقة المطلقة . الحقيقة النسبية هى بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة كالجزء بالنسبة إلى الكل . بيد أن الكل ليس المجموع الحسابى للأجزاء ؛ لأن الكل هو شىء ما جديد كيفياً . كما أن كل نظرية هى جديدة كيفياً بالنسبة إلى النظرية التى تسبقها .

فالحقيقة المطلقة تنتج من الحقائق النسبية ، وكل مرحلة من تنمية العلوم تضيف حبات جديدة إلى هذا المجموع من الحقائق النسبية .

وأخيراً ، يقرر جارودى أنه إذا كانت المعرفة فى كل لحظة هى محدودة بالنسبة للشروط التاريخية والاجتماعية ، فإنها غير محدودة بمعنى مزدوج :

(أ) المعرفة غير محدودة ، بمعنى أنها مسيطرة ، وأن لها سلطة غير محدودة للنفاذ إلى أعمق أسرار العالم . فليس ثمة شىء فى العالم لا يمكن اكتشافه ومعرفته من قبل قوى العلم والممارسة العملية .

(ب) المعرفة غير محدودة ، بمعنى أن حركتها لا متناهية . وذلك أولاً لأن موضوع المعرفة ذاته ، العالم المادى الموضوعى ، ليس له نهاية ، لا فى الزمان ، ولا فى المكان . وأنه يتحول وينمو بلا نهاية .

فى الممارسة العملية

هنا يبرز جارودى دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية فى تحديد نظرية المعرفة ، هذه الممارسة التى تشمل بالإضافة إلى الفاعلية المنتجة ، الصراع الطبقى والعمل السياسى والتجربة العلمية والعمل الفنى . ويوضح جارودى المغزى الطبقى لكل نظرية للمعرفة ، كما يوضح محاولة الطبقة التى أدانها التاريخ بتزوير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد سيطرتها .

يشير جارودى إلى أن ماركس وانجلز ، إذ قاما بتوسيع المادية لتشمل التاريخ الإنسانى ، قد قضيا نهائياً على مفهوم الإنسان المعتبر جوهراً مجرداً ، بتأمل العالم تأملاً سلبياً ، وليس له علاقات إيجابية مع الوسط . وقضيا نهائياً على مفهوم للإنسان يعتبر الإنسان مركزاً ثابتاً للطبيعة ، منفصلاً عن التاريخ .

ولأول مرة ، ارتبطت نظرية المعرفة بالممارسة الإنسانية العملية التاريخية كلها ، وهذه الممارسة العملية كانت تفهم فى آن واحد كإنتاج اجتماعى ونضال ثورى .

والممارسة العملية ــ كما يقول جارودى ــ تنعقد فيها جميع أوجه مشكلة المعرفة : مشكلة الأصول ، مشكلة الانتقال من الدرجة الحسية إلى الدرجة العقلية ، مشكلة علاقات الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، مشكلة معيار الحقيقة .

لقد خلق العمل الإنسان . بذلك عرفنا ــ كما يقول جارودى ــ الصفة المميزة الأساسية للانتقال من الحيوان إلى الإنسان . ومنذ أن ندرس مختلف أشكال المعرفة ، والانعكاس فى رأس الإنسان ، نلاحظ أن الممارسة العملية ليست درجة من المعرفة ، بل ترتبط بلا انفصام بجميع درجات المعرفة .

وكل معرفة حقيقية ترتبط بالممارسة العملية ، وتنمو فى العمل المتبادل للنظرية والممارسة العملية ، للفكر والعمل .

فالممارسة العملية هى أساس المعرفة بجميع درجاتها ..

ذلك هو الأمر الذى يميز جذريًّا النظرية المادية الديالكتيكية للمعرفة عن جميع العقائد التى سبقتها : فقد كبر فكر الإنسان بمقدار ما حول الطبيعة .

وهذا يقود جارودى إلى تعريف الممارسة العملية .. الممارسة هى ، جوهرياً ، الإنتاج وصراع الطبقات . وهى تبتدىء فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية : من التجربة العلمية إلى النضال السياسى ، ومن التكنيك الصناعى إلى الإبداع الفنى .

والممارسة العملية ، كما تعرفها المادية الديالكتيكية تسمح بتحديد المكان الصحيح :

١ ـــ للنظرية المادية فى الانعكاس .

٢ ـــ للنظرية الديالتيكية فى قوانين الانعكاس .

فالممارسة وحدها تثبت موضوعية الانعكاس . وحتى فى مستوى الإحساس ، لا تستطيع المعرفة أن تكون بيولوجياً نافعة فى حفظ الحياة إلا إذا عكست الواقع الموضوعى .

وكذلك الأمر فى جميع درجات تطور المعرفة ، أى الانعكاس . فالممارسة هى مصدر جميع التسلسلات القابلة للمعرفة : إنها تطرح المسائل ، وتساعد على إيجاد الأجوبة ، إنها أرفع محكمة تفصل فى معرفة الإنسان . وهذه الممارسة اجتماعية ، إنها ممارسة طبقة . وإن أى معرفة متولدة منها لا تفلت من هذه الصفة الطبقية .

ويوضح جارودى ذلك بمثال ملموس ، مثال نظرية المعرفة لميرلوبونتى ؛ كيف أنالفلسفة ترتبط بالممارسة الاجتماعية لطبقة من الطبقات . فميرلوبونتى ينمى نظريته كلها فى المعرفة ليفسح المجال واسعاً لمفهوم فى الإنسان وحريته وتاريخه يتيح التخلص من المفهوم العلمى والثورى ، من المفهوم الماركس اللينينى للتاريخ . وعلم الظاهرات لميرولوبونتى ، هو نموذج يستجيب استجابة رائعة لجميع « متطلبات » الفكر البورجوازى .

إن مهمة الفلسفة هى مساعدة الأحياء على حل المشكلات التى تطرحها الحياة ، هى مساعدة الإنسان على أن يصنع بوعى تاريخه هو .

وعندما تهتم الفلسفة بـ « إثبات » عجز الفكر البشرى ، وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعى ، واستحالة تبديل الواقع ، فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها ، فذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكماً لأفكارها . مثل هذه الطبقة التى حكم عليها التاريخ بالموت ، لا تستطيع أن تحاول تخليد النظام القائم إلا بمنعها الفكر من أن يعى فوضى الواقع العميقة والتناقضات الداخلية التى تقودها إلى حتفها .



[ ]

مرحلة
« مراجعة الماركسية »

مرحلة « مراجعة الماركسية »

فى حين توصف المرحلة السابقة بالمرحلة « الماركسية »، توصف المرحلة الحالية بمرحلة « مراجعة الماركسية »[1] وقد جاءت هذه المرحلة نتيجة صدمته الشديدة فى « ستالين » بناء على ما جاء فى البيان السرى الذى ألقاه « خرتشوف » عام ١٩٥٦م فى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى . ويعتبر « سيرج بيروتينو » فى كتابه عن جارودى أن هذه الصدمة كانت مأساة انعطافية حادة بالنسبة للرجل ، فيقول : « تشكل هذه المأساة ، أعمق مأساة فى حياة جارودى ، وهى أساس ومبدأ كل نتاجه اللاحق ، وركن الازدهار الجديد لبحثه »[2] .

وما فتىء جارودى منذ عام ١٩٥٦ يجرى حواراً فكرياً مع الماركسية الجامدة التى تحجرت فى قوالب بعينها منعتها من الاستجابة لروح العصر . ولهذا نجده فى ذلك العام نفسه يمتنع عن إعادة نشر رسالتـه للدكتوراه وهى « النظرية المادية فى المعرفة » ، ويتجه نحو

---

(١) جارودى : ماركسية القرن العشرين ، ص ٣٩ .

(٢) سيرج بيروتينو : جارودى ، ص ٢٩ .

البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى . ومن ثم نجده ينقد الماركسية المتقولبة ، ويؤكد على الطابع الجدلى فيها فقط ، بل ويحاول أن يبرز عدم إغفالها لدور الذات والوعى[١] .

وفى عام ١٩٥٩ أصدر جارودى كتابه الهام « نظرات حول الإنسان » الذى يقدم فيه نماذج متعددة للإنسان : الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة ــ الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية ــ الإنسان فى الفلسفة الوجودية المؤمنة أو فى السقراطية الجديدة المسيحية ــ الإنسان فى الفلسفة الشخصانية ــ الإنسان فى فينومينولوجيةالطبيعية عند الأب تيياردى شاردان ــ الإنسان فى الفلسفة البنيوية (البنائية) ــ الإنسان فى الماركسية .

وكان هدفه من هذا الكتاب أن يقترح : « أن الماركسية ، من خلال نقد باطنى وشامل للتيارات السائدة فى الفكر المعاصر ، تستطيع أن تستوعب فى داخلها ، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الإنسان . وذلك لأنه إذا كان ثمة صراع بين الحلول ، فإن المشكلات التى تضعها الحياة مشتركة بين الجميع . وإذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ فى تطوره ، فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر »[٢] .

وفى عام ١٩٦٠ أسس جارودى « مركز الدراسات والبحوث الماركسية » الذى أداره لمدة عشر سنوات تالية حتى ١٩٧٠ . وخلال ذلك كان جارودى هو المسئول عن الترجمة الفرنسية لجميع مؤلفات

(١) جارودى : نظرات حول الإنسان ، ص ٣

(٢) حارودى : نظرات حول الإنسان ، ص ٥ .

« لينين » . وفى نفس العام (أى ١٩٦٠) أصدر جارودى فى معرض تصديه للوجودية كتاباً بعنوان « أسئلة موجهة إلى سارتر » . وفى ديسمبر ١٩٦١ جرى حوار علنى فى قاعة الموتوياليته بين جارودى وسارتر حول الديالكتيكية ، وقد هاجم جارودى تأويل سارتر لها .

وفى ١٤ يونيو ١٩٦٢م كان جارودى هو أول من قدم فى فرنسا تقريراً حَوْل « مهام الفلاسفة الشيوعيين ، ونقداً لأخطاء ستالين الفلسفية » ، وذلك إلى جمعية من الفلاسفة الشيوعيين[١] .

فى عام ١٩٦٤م شهر جارودى بتقرير القائد السوفيتى ايلتشيف ، كأمر مناقض للماركسية أساساً ، إذ يعلن فيه أنه لم يكن فى وسع الشيوعية أن تبنى طالما بقيت المسيحية ، الأمر الذى كان فى رأى جارودى يعكس حدود النظرية الماركسية فى الاستلاب[٢] .

وبهذا الاحتجاج الأول من نوعه ــ من طرف شيوعى لقائد سوفيتى ــ تكرس الشرخ الذى سبق حدوثه بين جارودى والنموذج السوفيتى للماركسية منذ اطلاعه على جرائم ستالين فى المؤتمر العشرين .

فى إبان هذه الفترة كان جارودى قد أصدر كتاباً هاماً فى النقد الأدبى والفنى ، تحت عنوان « واقعية بلا ضفاف » ؛ حيث انتقد فيه بشدة نظرية الواقعية الاشتراكية الكلاسيكية ، واعترض على فلسفتها التى تجمد الفنون والآداب ، وتجعل من الالتزام بالنظرية أو المجتمع الزاماً حديدياً صارماً يخنق الخلق الفنى ويخمد أنفاسه[٣] .

---

(١) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٤٤ .

(٢) جارودى : نداء إلى الأحياء ، ص ٥٧ .

(٣) أبو المجد أحمد : جارودى ، ٤٦ .

وقد اعتبر جلال العشرى هذا الكتاب « صرخة فى وجه العصر » ، عندما كتب فى جريدة الأخبار ١٩٨٣/٣/٢٣م يقول : « ما شدنى إليه ــ يقصد جارودى ــ كتابه الخطير فى فلسفة النقد الأدبى (واقعية بلا ضفاف) ، فكان لقائى به لقاء بناقد رحب الأفق ومفكر عميق المدى استطاع أن يجعل من النقد الأدبى لا مجرد أصول ثابتة وقواعد جامدة ، بل نظرية ديناميكية قادرة على إدارة الحوار بين الواقع والإنسان ، بين العمل الفنى والفنان .. بين الفرد ومعطيات العصر من حوله . وقد وضع جارودى مبدأ خطيراً عندما قال : « إن النظرية (الواقعية) تعرف بالأعمال لا قبل الأعمال » .

فى عام ١٩٦٦ أصدر جارودى كتابه « ماركسية القرن العشرين » ، حيث بدأ يبنى موقفاً نقدياً متميزاً للكثير من المسلمات الماركسية الثابتة ، متعرضاً لعدم الرضى المتزايد من جانب زملائه فى الأحزاب الشيوعية إلا قليلاً .

وفى هذا الكتاب يتهم جارودى الماركسية بالتحول إلى دين رسمى ذى طقوس وأتباع ، ويبين أن هذا مخالف لقول انجلز : « نظريتنا ليست ناموساً إلهياً ، ناموساً يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية ، بل هى دليل عمل »[1] .

وانتقد فيه الفهم الجزافى لمقولة : « الدين أفيون الشعوب » ؛ « فالقول بأن الدين فى كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخى »[2] .

---

(١) عن أبى المجد أحمد : جارودى ، ص ٤٨ .

(٢) جارودى : ماركسية القرن العشرين ، ص ١٤٧ .

ولكن ينبغي ملاحظة أن نقد جارودى لـ « الماركسية الجامدة التى تحجرت فى قوالب بعينها منعتها من الاستجابة لروح العصر » ، غير أنه فى ذات الوقت كان « يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى »[1] . فهو ما زال يعتقد أن « الماركسية على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة ، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية »[2] .

وفى عام ١٩٦٨م نشر جارودى كتابه « فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية » ، متأثراً شديد التأثر بتسلسل الأحداث فى تشيكوسلوفاكيا ، حيث انتهى الأمر إلى احتلالها من قبل قوات حلف وارسو . ولقد عارض هذا الإجراء ماركسيون كثيرون ، على رأسهم جاردوى ، الذى كان يفكر باقتناع فى إمكانية تعدد نماذج الاشتراكية ، وزادته الأحداث التشيكوسلوفاكية حدة فى هجومه على هيمنة النموذج السوفيتى الطاغى .

ويراجع جارودى فى هذا الكتاب الكثير من المقولات الماركسية التى تعتبرها غالبية الماركسيين ثوابت مقدسة لا تمس ، كمفهوم الطبقة العاملة الذى يستبدله جارودى « بالكتلة التاريخية الجديدة » ذلك المفهوم الذى يتسع للمثقفين الأجراء ، ما دام العلم قد أصبح رديفاً للإنتاج ؛ لأن « عدداً متزايداً من التقنيين والمهندسين والباحثين يصبحون جزءاً لا يتجزأ من الشغيل الجماعى »[3] .

وعندما يرى جارودى أن « مفهوم الطبقة العاملة ينسحب فى زماننا الحاضر على قوى حية جديدة فى الأمة » ، فإن البعض يتهمونه

---

(١) جارودى : نظرات حول الإنسان ، ص ٣ .

(٢) جاردوى : ماركسية القرن العشرين ، ص ١٥٢ .

(٣) جارودى : فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية ، ص ١٤ .

بالارتداد ، وبتجاهل (الدور القيادى للطبقة العاملة) حسب المفهوم التقليدى لهذه الطبقة . يقول « بيوترفيدوسيف » فى كتابه « جارودى والتحريفية المعاصرة » :

« يبذل جارودى جهده ، مثله مثل العديد من مزورى الماركسية المتقدمين عليه ، كى يشوه ، من خلال مضارباته النظرية ، الأطروحات الماركسية عن توسع حدود الطبقة العاملة ، بنتيجة تقدم القوى المنتجة »(١) .

وعندما يدعو جارودى إلى خلق نموذج جديد للاشتراكية بالنسبة إلى كل بلد ، يرد عليه فيدوسيف قائلاً : « إن ماركسية جارودى « المفتوحة » أو « التعددية » ، « المخصبة » إخصاباً ميكانيكياً عن طريق زرقها بمواد مذهبية متباينة ، ولا سيما بعناصر من المسيحية ، لا تعدو أن تكون فى الواقع مزيجاً متنافراً من آراء معادية للطبقة العاملة وللروح الحزبية البروليتارية وللماركسية اللينينية ... إن أنصار الماركسية « التعددية » أو « المتعددة » يهاجمون علناً وبأساليب ملتوية الأطروحة القائلة إن الماركسية اللينينية مذهب كونى أممى »(٢) .

ويلاحظ أن فيدورسييف يشير بقوله « ولا سيما بعناصر مسيحية » إلى ما جاء فى كتاب جارودى من مباركة انضمام مسيحيين — ولو كانوا كهنة — إلى الحزب الشيوعى الفرنسى : « لأنه سيكون من الصعب فى بلد مثل فرنسا — بدون المشاركة الجماهيرية من جانب المسيحيين — خلق ديمقراطية حقيقية وخلق الاشتراكية ... »(٣) .

---

(١) بيوتر فيدوسييف : جارودى والتحريفية المعاصرة ، ص ١٣ .
(٢) بيوتر فيديوسييف : جارودى والتحريفية المعاصرة ، ص ٩٤ .
(٣) جارودى : فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية ، ص ٣٦٢ .

ولعل هذه الفقرة ــ التى هى من آخر فقرات هذا الكتاب ــ تدل على تبلور متزايد لوعى جارودى بأن الدين له دور لا بد أن يقوم به فى بناء الاشتراكية فى أى بلد[1] .

فى عام ١٩٦٩م أصدر جارودى كتابه « منعطف الاشتراكية الكبير » ، الذى طالب جارودى فيه بصراحة ــ بضرورة تعديل وتصحيح الماركسية : « إن مراجعة مؤلمة هى اليوم ضرورية » .

ويصرح ــ بعد سلسلة الأوضاع السياسية والاقتصادية التى مرت بها المجتمعات فى دول المنظومة الشيوعية ــ أن « الصمت لم يعد ممكناً . إن الحركة الشيوعية الأممية فى أزمة .. ووعى هذه المشكلة ، وشعور المرء بأنه مسئول شخصياً عن حلها ، هما أمر واحد ... إنها ليست قضية الشيوعيين وحدهم : إذ ليس من شخص فى العالم إلا وله شأن فى حلها » . معتمداً فى ذلك على ثلاثة أسس بالدرجة الأولى ــ نشأ عنها متحولات عالمية خطيرة :

أولها : أن الطاقة الذرية تستخدم ــ أساساً ــ لتجميع وسائل التدمير وليس للإنتاج .

وثانيها : أن ارتياد الفضاء الخارجى أصبح تنافساً على الهيبة بين الدول ، إضافة إلى أهدافه العسكرية المستترة .

وثالثهما : أن التحول العلمى ما تزال آثاره الإيجابية فى رفاهية الإنسان شيئاً موضع شك ، فهل سيؤدى إلى سيطرة جديدة للنظام التكنوقراطى (سيطرة المتخصصين) أم إلى تحرير جديد للقدرات الإنسانية الإبداعية فى كافة الأقطار ؟!

---

(١) أبو المجد أحمد : جارودى ، ص ٥٢ .

وقد رأى جارودى فى هذا الكتاب « منعطف الاشتراكية الكبير » أن أسلوب الحوار يفتح المجال أمام توسيع النقاط الإيجابية فى التطبيق الاشتراكى ، انطلاقاً من قناعته بأن « من الخطأ توقع فقر شامل للطبقة العاملة تجعل منها طبقة متطرفة ويدفع بها إلى العمل الثورى ، كما كان ذلك ممكناً تصوره فى القرن التاسع عشر » .

ويتساءل متشككاً :« من يستطيع فى الشروط الراهنة لتطور الاقتصاد الأمريكى أن يفكر على نحو مقبول من العقل بأن الاشتراكية ستقوم فى هذا البلد كنتيجة لوضع رؤيوى يضطر فيه البؤس المدقع الطبقة العاملة فى جملتها إلى القيام بتمرد مماثل ؟ » .

ورغم أن إمكانية حدوث أزمات اقتصادية جديدة وعميقة ليست مستبعدة إطلاقاً ، « فمن الخطأ أيضاً أن يظن أن الرأسمالية تتجه بالضرورة إلى تقييد سوقها الخاصة ، فتضيق المنافذ الداخلية بحكم إفقار الطبقة العاملة ذاته » . وذلك لأن ذلك « الفقر » نسبى ، إضافة إلى أن « منافذ » جديدة يمكن إيجادها عن طريق النفقات العامة ، التى فتحت مجالاً واسعاً جداً للمشروعات ، ولا سيما فى التسلح وارتياد الفضاء .

وقد أفسح « جارودى » فى هذا الكتاب مجالاً أوسع « للمثقفين » إذ رأى أن أهميتهم العددية والاستراتيجية تتزايد باطراد ، بينما تتناقص أهمية الطبقات الوسطى باستمرار . ورأى أن عدداً كبيراً من هؤلاء المثقفين « يبيع » قوة عمله الفكرية ، وهذا يعنى أنهم « ينتجون » كما أشار ماركس إلى ذلك من قبل — على سبيل التنبؤ — رغم أنهم لا يملكون وسائل للإنتاج ، كما أن لهم مصالح موضوعية ليست مختلفة — مبدئياً — عن مصالح الطبقة العاملة . لذا لا بد من إقامة تحالف

استراتيجى معهم ، بل وانصهار تدريجى يستمر حتى بناء الاشتراكية وتحقيقها الكلى . الأمر الذى يعنى أن النضال الثورى ينبغى أن يجرى على مستويات ثلاثة فى آن واحد ، مستويات : السياسة ، والاقتصاد ، والثقافة .

ويحدد جارودى وجهة نظره فى الحل المنشود لأزمتنا التى نشهدها على المستوى الاقتصادى ، فيقول : « إن ما هو ممكن على الفور هو الضغط باتجاه رأسمالية ذات غائية فى الولايات المتحدة ، وباتجاه اشتراكية مُدَقْرطَة فى الاتحاد السوفيتى ، والبحث عن معايير جديدة ، وعن طرائق جديدة للتنمية فى العالم الثالث » .

وفى عام ١٩٧٠ م ازدادت حدة التوتر بينه وبين حزبه ؛ حيث دخل فى مجادلات فلسفية مع زملائه تتعلق بصميم الأيدلوجية الماركسية ، وانتهت هذه المناقشة بفصله من الحزب الشيوعى .

ويعبر جارودى عن هذه الأحداث محللاً إياها ، بقوله :

« كنت فى هذه الفترة أعمل أستاذاً بالجامعة ، ولكننى تعلمت من طلبتنا وعمالنا درساً كبيراً ، مفاده أن بعض الأنظمة قد يشكل خطورة كبيرة بنجاحه أبعد من الخطورة التى تنتج عن فشله ، ويتمثل هذا النظام فى النمط الغربى فى التقدم والنماء سواء تعبر عنه رأسمالية تفرز الاستعمار والحروب والأزمات الداخلية المميتة ، أو اشتراكية سوفياتية تضطهد شعبها ، وتستغل العالم الثالث وتتسابق إلى التسلح الرهيب والسيطرة ، ذلك لأنهم فى الاتحاد السوفيتى يتبنون النمط ذاته ، ولنتذكر شعارات ستالين ، ومن بعده خروتشوف التى تركز على حتمية اللحاق بالرأسمالية وسباقها ، وفى الحقيقة لا أدرى أى نوع من الاشتراكية هذه ؟ هل تهدف إلى إثبات أن الرأسمالية أفضل من

الرأسماليين القائمين عليها ؟ ولأننى عبرت عن اعتقادى بأنه فى ظل هذا النمط من التوسع والنماء يستحيل إقامة بناء اشتراكى ، وأن الاتحاد السوفيتى ليس اشتراكياً بحال من الأحوال ، وأن الاشتراكية ليس لها وجود فى أى مكان فى العالم ، طردت من الحزب الشيوعى ، وكان ذلك عام ١٩٧٠م » .



[٤]

مرحلة
« اشتراكية التسيير الذاتى »

مرحلة « اشتراكية التسيير الذاتى »

بعد عامين من خروج جارودى من الحزب الشيوعى الفرنسى ، أصدر كتاباً هاماً هو « البديل » ، الذى اعتبره نداءً وحافزاً لكل من يحب المستقبل ، لكل من يجد معنى حياته وفرحها فى نقل المساهمة فى الخلق : الخلق بالعمل الفنى ، بالإيمان الدينى ، بالحب ، بالفكر ، أو بالثورة .

للشبيبة أولاً ؛ لأن الشباب هو أن نكون قادرين على أن نتصور ، وعلى أن نحيا حياة مختلفة جذْريَّ الاختلاف عن تلك التى نعيشها اليوم .

أن نعانى من مصير ، أو أن نشيد تاريخاً .

إن هذا الكتاب مبنى على هذا الاختيار . ليس هو ببرنامج ، وإنما مشروع حضارة . لا يرمى إلى إنشاء حزب ، وإنما إلى خلق روح . لا يقترح يوتوبيا ، بل مساراً عينياً لفكر ولعمل على مستوى مشكلات عصرنا .

إن كتاب جارودى هذا موجه إلى الشباب : « ما دام قد استوحى من مشاعر الغضب والرجاء لدى الشبيبة ، فإنه إنما إلى الشبيبة يتوجه

أولاً . إلى الشبيبة حسب تقويم الزمن ، ولكن أيضاً إلى الشبيبة بالفكر والقلب إلى أولئك الذين يؤمنون بأن حياة الإنسان لم توجد لكى يقتل أو يلعن فحسب ، وإنما لكى يبدأ ويخلق » .

إن الجيل الشبابى الذى يوجه جارودى خطابه إليه ، قد ولد فى منعطف رهيب للتاريخ ؛ حيث جعل الانقلاب الحضارى ما حدث فى السبعين عاماً الأخيرة موازياً لكل إنجازات البشر الحضارية منذ ستة آلاف عام من التاريخ المكتوب ، مما تسبب فى مواجهة جيل الشباب الراهن بمشكلات مختلفة أشد الاختلاف عن مشكلات أى جيل سابق ، يقول جارودى : « ولا حتى بمشكلات يوم كنا فى العشرين من العمر » .

★ تحدى الشبيبة :

يحلل جارودى مشاعر الشباب الغاضب ، والذى كشف عن غضبه فى فرنسا عام ١٩٦٨ م وأوروبا وأمريكا والصين .

ويشير إلى أن المؤسسات الأقدم عهداً هى الموضوعة اليوم موضوع الاستجواب الأكثر جذرية : الأسرة ، الكنيسة ، الدولة ، المدرسة ، مفاهيم العمل والملكية والسياسة والأخلاق والثقافة والفنون . هذا وعندما يتناول جارودى المشكلة الدينية عند الشباب ينتهى إلى : « أن الإله الأريسطوطاليسى المسن ، المحرك الثابت ، الرب البارد ، قد مات » ، وهو يشك كل الشك فى أن « الشبيبة يحلو لها أن تمثل دور النادبة فى جنازته ؛ فالإله الوحيد الممكن تصوره بالنسبة لها ، والقابل للحياة ، (بعد ماركس ونيتشه وفرويد ، فى عصر الجوهر فيه صيرورة ، والكتلة طاقة ، والكينونة علاقة) هو القوة الخلاقة الكامنة

فى قلب كل شىء . فالله موجود حيث وجد شىء جديد فى سبيله إلى الولادة ، فى إبداع فن من الفنون ، أو فى اكتشاف علمى ، أو فى حب ، أو فى ثورة . إن الله هو نقيض القصور » .

* تغييرات ينبغي تحقيقها :

هنا يتحدث جارودى عن « حتمية » حدوث تغييرات ثلاثة :

١ ــ تغيير لِلْبِنَى : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية .

٢ ــ تغيير للضمائر : لا (دين أفيون للشعب) ، ولا « إلحاد وضعى » .

٣ ــ تغيير مشروع الحضارة : ثورة ثقافية .

وفى إطار الحديث عن التغيير الأول يكشف جارودى النقاب عن خطورة مقولة (النمو للنمو) التى تتخذها الحضارة الغربية شعاراً ، دون إعطائها أى هدف إنسانى حقيقى . فرفع هذا الشعار يقود البشرية إلى مزالق قاتلة ، يؤدى إلى تحقق نبوءة كالتى أشار إليها « جيراردان » فى معرض حديثه عن مستقبل علم البيئة : « إن اليوم الذى تتحول فيه الأنهار إلى مجار ، والبحيرات والبحور إلى مستنقعات آسنة ، وتغرق فيه الأرض تحت تلال النفايات ، قد بات قريباً إذا لم نضع حداً للاتجاه الفاجع السائد اليوم » .

وبنفس الأسلوب الذى تتعامل به الحضارة الأوروبية مع الطبيعة ــ وهو أسلوب همجى ــ تتعامل مع دول العالم الثالث ، مما أسفر عن أزمة خطيرة ؛ حيث لم يحدث قط أن جاع هذا العدد الكبير من البشر من حيث مطلق القيمة : فثلثا الإنسانية ، أى ملياران ونصف مليار من

الكائنات البشرية ، يعانيان من سوء التغذية ونقص التغذية وعبثاً نبحث عن تفسير ديموغرافي لذلك ؛ فمنذ عام ١٩٦٥ يزداد الإنتاج الغذائي في العالم بمعدل ٣٪ سنوياً ، بينما يزداد السكان بمعدل ١,٥٪ فقط .

والحق أن العلة الرئيسية لهذا الوضع ترجع إلى الاستعمار الجديد ، توأم الرأسمالية الجديدة ، الذى يفرض على بلدان العالم الثالث أسعاراً بالغة التدنى للمواد الأولية التى يبتاعها منها وأسعاراً بالغة الارتفاع للتجهيزات التى يبيعها إليها .

إن العلم والتقنية اللذَيْن يستخدمهما الغرب للسيطرة على الطبيعة والحضارات اللاغربية ، لم يحررا الإنسان الغربى نفسه منذ عصر النهضة : لأنه يظل يعانى بدوره من استلاب مزدوج كمنتج وكمستهلك .

وينتهى جارودى من هذا التحليل إلى أنه لا مهرب لنا من ضرورة وضع أسس هذا النظام موضع الاتهام ، أى تحرير العمل والأرض والمال من ربقة قوانين السوق والربح . وهذا التحرر يصفه جارودى بالاشتراكية : اشتراكية التسيير الذاتى ، التى هى مختلفة عن الاشتراكية المألوفة : « فإن الاشتراكية ــ اشتراكية التسيير الذاتى ــ لا يمكن أن تتصور على أنها محض نظام اقتصادى » ؛ لأن النظام الاقتصادى هو مجرد (وسيلة) لتحقيق (غاية) الاشتراكية فى خدمة الإنسان بكل أبعاده . وهذا ما غاب عن ستالين وأخلافه ؛ إذ أن الخلط بين الوسائل والغايات قد قادهم إلى الإعلان عن أن الاشتراكية قد تحققت ، مع أنه لم يكن قد تحقق منها إلا واحداً من شروطها الاقتصادية ولم يتحقق ألبتة أى من شروطها على صعيد الديمقراطية الاشتراكية والتفتح الحر للإبداع الثقافى . .

وجارودى إذ يدعو لتغيير البنى : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية ؛ فذلك لأنه يرى أن تغيير الوضع الحقوق للملكية لا يضع نهاية لاستلاب الشغيلة إذا اقتصر الانتقال على الانتقال من الملكية الخاصة إلى ملكية الجماعات (التعاونيات) أو إلى ملكية الدولة (التأميمات) ؛ لأن القائمين على الملكية الجديدة يستطيعون ممارسة الاستلاب السياسى ضد الشغيلة ..

وهذا الإضلال نفسه يمكن تحقيقه بسهولة من خلال النظام البرلمانى الذى يحقق تلك الخدعة النبيهة : « خدعة السماح لإرادة العدد الأكبر بالتعبير عن نفسها ، مع أن هذا العدد الأكبر ، المسمم بالإعلام الموجه ، الجاهل بالعوامل الاقتصادية والسياسية الأساسية ، اللاواعى لحتمية أحكامه التقييمية ، الجاهل واللاواعى معاً باللعبة التى هو موضوعها ، يكتفى بأن يطيع » .

إذن فهذان النمطان خداعيان ، لا بد من الثورة عليهما ، ولكن جارودى لا يستطيع أن يحدد نموذجاً لتلك الثورة ؛ لأن الشيء الأساسى هو أن الثورة اليوم لا يمكن أن تتشبه بثورات الماضى فنموذجها ما يزال ينتظر من يبدعه .

ولكن جارودى يحاول العثور عليها من خلال دعوته إلى اشتراكية التسيير الذاتى ، التى لا يمكن أن تصنع من أجل الشعب ، والتى ليست هى باشتراكية إلا لأن الشعب ـــ على العكس ـــ هو الذى يصنعها ، لا من الخارج ، ولا من فوق ، وإنما من الداخل ، ومن تحت .

ذاك هو التغيير الأول : تغيير للبنى : لا رأسمالية ، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية .

أما التغيير الثانى ، فهو تغيير الضمائر : لا دين أفيون للشعوب ، ولا « إلحاد وضعى » .

لا دين أفيون للشعوب : يؤكد أن الحياة الأبدية ــ فيما وراء التاريخ وفيما وراء هذه الحياة الدنيا ــ هى الأساسية ، فيحط بذلك بذلك من قيمة مشكلات هذه الحياة الدنيا ، ومن قيمة معارك هذا التاريخ .

لا دين أفيون : يجرى فيه تصور العلاقة بين الإنسان والله على نحو لا ينادى معه الإنسان الله ولا يلاقيه إلا فى « التخوم » لا فى « المركز » .

لا دين أفيون للشعوب : يتلبس شكل أيديولوجية ، شكل ميتافيزياء ، لا شكل فعل وقرار وطريقة خلاقة للحياة .

ولكن البديل الحقيقى عن دين أفيون للشعب ليس إلحاداً وضعىَّ النزعة ؛ لأن الوضعية ليس هى العالم بدون الله فحسب ، بل أيضاً العالم بدون الإنسان .

إن البديل الحقيقى هو إيمان مناضل وخلاق ، لا يقصر الواقع على ما هو كائن فحسب ، بل يضمنه أيضاً جميع ممكنات مستقبل يبدو على الدوام مستحيلاً فى نظر من لا يملك قوة التأمل .

إن وراء كل عمل ثورى فعل إيمان : اليقين بأن العالم قابل للتحول ، وبأن الإنسان يملك القدرة على الخلق من جديد ، وبأننا مسؤولون شخصياً عن هذا التغيير .

والإيمان يعنى الأمل . يعنى أن نستشف الإمكانيات فيما وراء الواقع المباشر .

ويبقى التغيير الثالث الذى يسميه جارودى « تغيير مشروع الحضارة : ثورة ثقافية » .

ويرشح مقومات ثلاثة للثقافة الجديدة كالآتى :

١ ــ الإعلام الآلى : كوسيلة احتفاظ بالمعلومات كى يتفرغ الإنسان فقط لطرح الأسئلة وتقرير الغايات بدل إضاعة الجهد فى الحفظ .

٢ ــ الجمالية : كوسيلة إنسانية للانفلات من حدود الإنسان بالذات والماضى والإكراه والاستلاب ، ليتمرس على فن اختراع الجديد .

٣ ــ التحسبية : كوسيلة لسَبْرغَوْر المستقبل واستشراف آفاقه بغايات إنسانية كامتداد لمعطيات الحاضر .

★ ماذا يمكن أن تكونه الثورة اليوم ؟

من سيصنع هذه الثورة المرجوة ؟

يجيب عن هذا السؤال : بأن الذى سيصنعها هو الكتلة التاريخية الجديدة ــ كتلة الأغلبية الحقيقية .

ويسأل : كيف نصنعها ؟

ويجيب : باقتراح النهج الممكن لإدراك هدف التسيير الذاتى فى مجتمع مثل فرنسا ، محدداً ما يعنيه بهذا الهدف : « مجتمع يكون فيه التطور الحر للفرد شرط التطور الحر للمجموع » .. « إن التسيير الذاتى هو نقيض الثنائية وغياب الغائية الإنسانية :

١ ــ أنه يوجه أصبح الاتهام إلى الرأسمالية ويعيد النظر فى مبدئها

الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وفى جميع نتائجها : السلطات الناجمة عن شكل الملكية هذا . ولن يكون هناك تسيير ذاتى ما دامت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج قائمة .

٢ ـــ إنه يوجه إصبع الاتهام إلى جميع أشكال البيروقراطية والتسلسل الهرمى ، ويعيد النظر فيها : سواء منها الأشكال المنبثقة عن الرأسمالية أو الأشكال المنبثقة عن تصور اسنبدادى وممركز لـ (الاشتراكية) لا يتميز عن الرأسمالية إلا من حيث أن فائض القيمة يقتطع على الصعيد القومى ومن قبل الدولة لا على صعيد المنشآت من دون أن يلغى نظام الأجر واستلاب الشغيلة .

٣ ـــ إنه يوجه إصبع الاتهام ويعيد النظر فى مبدأ تفويض السلطة المميز للديمقراطية البورجوازية الشكلية ، البرلمانية النمط ، والمميز كذلك لـ (اشتراكية) البيروقراطية التى يستلب فيها المناضل سلطته ويفوضها إلى قيادى يتولى اتخاذ القرارات بالنيابة عنه .

إن التسيير الذاتى هو شعار النضال ضد جميع أشكال الاندماج والدمج بنظام مفروض من الخارج . ولهذا فإنه فى آن واحد كابوس الرأسمالية فى الغرب والبيروقراطيات التقنية فى الشرق .



[٥]

مرحلة
«الانفتاح والحوار الحضاريين»

مرحلة « الانفتاح والحوار الحضاريين »

فى عام ١٩٧٤م أصدر جارودى مجلة سياسية أسماها « البدائل الاشتراكية » .

وقد ركز فى افتتاحيتها على مضمون موقفه من الحضارة الغربية والمستقبل البشرى ، فالعلم لا يجعلنا أسياداً ، وما نسميه « بالعلم » ليس سوى « العلم الغربى » ، أى جزء فقط من العلم الحقيقى الشامل ، العلم الغربى يتلاعب بالإنسان حتى فى العلوم المسماة بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع ، كما يتلاعب بالطبيعة التى تحولت علاقتنا بها إلى علاقة « غزو » لا علاقة « حب » .

وللتصدى لهذا الوضع يجب إعادة الغرب إلى حجمه الحقيقى من خلال « حوار حقيقى بين الحضارات » .

وهنا يكون جارودى قد انتقل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفكرى ، هى مرحلة « حوار الحضارات » .

ففى عام ١٩٧٦م قام جارودى بالتعاون مع مسئول منظمة اليونسكو بتأسيس « المعهد الدولى لحوار الحضارات » ، بهدف إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهامها فى الثقافة العالمية ، حتى يتوقف الحوار

ذو البعد الواحد من جانب الغرب أو « المونولوج » الذى يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربى .. وقام بنشر عدة كتب فى هذا المجال تبرهن أن الحضارة الغربية التى تمجد الفردية وتبتر من الإنسان أبعاده الإنسانية ، وتفصله عن السمو الروحى ، وتغتال الفكرة الجماعية ، وتضع حاجزاً بين العلم والتقنية من ناحية وبين الحكمة من ناحية أخرى .. هذه الحضارة قد استنفذت أغراضها ولم تعد لها ضرورة .[1]

ومن أهم كتبه فى هذه المرحلة كتاب « حوار الحضارات » ، والذى انطلق جارودى فيه من خلال شعوره القوى بأن « الغرب عرض طارىء » وأن « عصر النهضة قد هدم حضارات أسمى من حضارة الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلٰهى ، بدل أن يكون ذروة « النزعة الإنسانية » .. » .

فالحضارة الغربية فى توجهها الرئيسى تتبع ثلاث موضوعات :

١ ــ موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية .

٢ ــ موضوعة رجحان جانب العقل ، ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتى : إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التى يستطيع العلم أن يحلها .. وفى مثل هذا التصور الوحيد البعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده . ولا يجد فيه الحب ، ولا الإيمان ، ولا الشعر ، مجالاً .

٣ ــ والموضوعة الثالثة هى موضوعة رجحان (اللانهائى السيىء) أعنى اللانهائى الكمى وحسب ، وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد

---

(١) جارودى : مجلة الأمة ، ص ٦٧ .

بإمكان لا نهائى فى النمو ، وأن نعرف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً فى الإنتاج والاستهلاك .

ويميز جارودى بين مراحل أساسية ثلاثٍ فى تاريخ البشرية : مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان ، ومن ثم ينبغى على الإنسان أن يقتل وينافح لمجرد البقاء .

ومرحلة تجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة .

وأخيراً المرحلة التى نعيشها منذ منتصف القرن العشرين ، وفيها تجاوز قدرة الإنسان طاقة الإنسان .

ونحن ، فى المرحلة الأخيرة التى لا تكاد تبدأ ، ما زلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية ، ولا أن نسيطر على وسائلنا .

ويرى جارودى أن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث :

- تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك .
- تحيل الفكر إلى الذكاء .
- تحيل اللانهائى إلى الكم .

يرى أنها حضارة مؤهلة للانتحار .

انتحار لفقدان الهدف ، يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المخدرات ، وانتحار المراهقين بأعداد أكبر فى الأصقاع الأغنى .

انتحار لافراط الوسائل ، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائز لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث ، وذلك نتيجة لازمة لتصور لا يرى فى الطبيعة شيئاً آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة ، والمنظور يتصرف بوسائل هدم الحضارة بهذين الاعتبارين .

وإذا أردنا نجاة للحضارة فلا سبيل إلى ذلك إلا بتنمية الإنسان ، لا تنمية المادة . وتنمية الإنسان تستلزم إحياء التراث الروحى لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية والممهدة لها ؛ مما يعنى حتمية حوار الحضارات .

فحوار الحضارات هو وحدة الكفيل أن يعطى للإنسان المعاصر بعده الروحى المفقود . وبهذا الحوار يمكن أن يولد مشروع كونى يتسق مع اختراع المستقبل .

ويوضح جارودى مقصوده من هذا الحوار قائلاً : « علينا أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية . وبالمقابل ، قد يتفق لسكان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية من علمنا وتقنيتنا . وليس بمحال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات . ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر . لقد استمر حديث الغرب مع ذاته زمناً كافياً ، وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص » .. « إن حوار الحضارات حقيقياً ليس بجائز إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتى يعمر كيانى ويكشف لى عما يعوزنى » .

ويؤكد جارودى أن حضارة الغرب قد استفادت استفادة لا حدّ لها من حضارات الإنسان الكبرى غير الإغريقية والرومانية ، وأن الغرب المتقدم ذاته سبب فى تخلف الآخرين ، يقول جارودى : « إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ، ونقلها إلى أوروبا ، وإلى أمريكا الشمالية . وبالمقابل فإن الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً » .

وبناء على ذلك يرى جارودى أن المشكلة الأساسية فى الثقافة الحاضرة هى أن نقضى ، على التصور التسلطى فى الثقافة الغربية ، وأن نستعيض عنه بتصور « سمفونى » ؛ إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة اللاغربى . وقد أصبحت المشكلات تطرح النذر الآن على المستوى العالمى ، ولا يمكن أن تحل إلا على هذا المستوى العالمى ؛ وذلك بالانخراط فى حوار حضارات حقيقى مع الثقافات غير الغربية .

★ الفرص المفقودة :

وفى هذا الصدد يلقى جارودى نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب ، والتى هدمها الاستعمار الغربى منذ مطلع القرن السادس عشر ، وذلك بحثاً عن « الفرص المفقودة » ، وفى طلب حوار حقيقى بين الحضارات كان بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع .

ويتناول « التراث الهندى الأمريكى » و « إعصار الإسلام الخصيب » و « الحكمة الصينية » و « هند الهمالايا المزدوجة » .

وهو يعرض لهذه الحضارات ابتغاء طرح مشكلة : هى مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله فى أفق رؤية لا تشوهها أحكام الغرب المسبقة ، رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها .

وسأكتفى هنا ببعض ما قاله جارودى عن الإسلام وحضارته ، ولا يمكننا لضيق المقام تلخيص ما جاء فى كتاب جارودى القيم من معلومات وتوضيحات حول الثقافات الأخرى .

قال جارودى ـــ مما قاله ـــ فى هذا السياق : عندما رحل الراهب الفرنسى (جربير) للدراسة فى جامعة قرطبة ، قفل راجعاً وقد بلغ

من العلم مبلغا صار يتهم من أجله بانه قد تاجر مع الشيطان ! وبعدئذ أصبح البابا باسم (سيلفستر الثانى) . إننا ندين كذلك للعلم العربى بكليات الطب الفرنسية الأساسية . وقد كانت (مونبلييه) فى طليعتها . وقد ظلت كتب الطب العربية ، مثل كتب الرازى الشهيرة ، تنشر وتدرس حتى القرن السادس عشر فى فرنسا ، وحتى منتصف القرن التاسع عشر فى انجلترا ... وقد عرفوا الجبر بأكثر مما نعترف لهم به ..

كما تحدث جارودى عن تكوين المراصد العربية ، وعن الخرائط ، واكتشاف الأرقام العربية والصفر ، وعن المواد الكيميائية ، والصيدلية العربية ، وعن التفوق الاقتصادى والصناعى ..

وعن ابن خلدون يقول : « إنه شخصية عالمية فى مجال العلوم الإنسانية ، إلى جانب اتصافه ، بأنه دبلوماسى ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف وفنان » ، « وهو مخترع مفهوم علمى عن التاريخ وعن علم الاجتماع » ، وينتهى جارودى إلى « أن شخصاً من رتبة ابن خلدون لا يمكن أن يظهر فى الفراغ . ونحن نتخيل عند قراءته مدى نمو الفكر العربى فى عصره فى مجال العلوم الاجتماعية » .

لهذا وغيره يرى جارودى ضرورة إعلان : « أن الغرب مدين بعصر النهضة للغزو العربى الذى عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه . فهذا الغزو قد جعل من الممكن انبثاق الثقافات القديمة بدءاً من الثقافة الهلينية .. بيد أن العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة ، وإنما أسهموا إسهام إبداع ضخم فى الثقافة العالمية » .

★ الأبعاد المطلوبة مجدداً :

فى هذا الموضوع يتناول جارودى مسار الفن الأوربى خلال القرون السبعة الأخيرة . ويعرض لعلاقات الثقافات اللاغربية بالرؤية الأوربية

الجديدة عن الإنسان . ويختار مثل الفنون لأن الوعى بالأبعاد المفقودة إنما بدأ فى أوربا فى هذا المجال وفيه بدأت محاولة العثور مجدداً عليها .

وقد عرض جارودى لفنون الصين واليابان وأفريقية والإسلام .

وانتهى بصدد فنون الإسلام إلى أن كل الفنون تؤدى إلى المسجد ، والمسجد إلى الصلاة .

أما النتيجة العامة التى يخلص إليها فهى : « أن تأثير الثقافات اللاغربية فى الفن الغربى تأثير ثابت لا مراء فيه منذ عصر النهضة » .. « وأنه لم يبق من الجائز ، فى عصر التحول العظيم المشترك بين جميع الشعوب ، قصر الإجابة بالاستناد إلى « المذهب الإنسانى » الأوربى وحده ، وقد غدا مذهب « إقليم » بين أقاليم أخرى ، وإنما يجب بناء الإجابة على جملة التراث الثقافى والروحى للبشرية » .

★ المشروع الكونى :

لقد حدثت فى التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات . وتأمل هذه اللقاءات سيتيح لجارودى أن يعرّف تعريفاً أفضل شروط إمكان لقاء جديد ووسائل تيسيره ، والإغناء الإنسانى المرتقب منه .

وتأمل الالتقاءات بالحضارات الكبرى سينتج عنه وضع تاريخ الغرب فى المنظور الألفى : إن تاريخ الغرب ، وقد نظر الباحثون إلى مسيرته بوجه عام نظرتهم إلى أنموذج التاريخ الإنسانى كله وهيكله ، يبدو عندئذ على أنه حلقة متوسطة قصيرة ، وبذا يصطبغ بالصبغة النسبية .

ويرى جارودى أن حوار حضارات حقيقاً ليس بجائز إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر والثقافة الأخرى ، جزءاً من ذاتى ، يعمر كيانى ، ويكشف لى عما يعوزنى .

ونحن لا نحل المشكلات التى نضطلع بمسئوليتها إلا بلقاء جديد ، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة فى آسيا وأفريقيا والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية ــ وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور ونحيا علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة ، وهى علاقات تباين علاقات التقنية والغزو .

وهكذا ينادى جارودى بقيام ثورة ثقافية عارمة لتيسير الحوار بين الحضارات . وإنفاذ هذه الثورة يستلزم بالضرورة :

١ ــ أن تحتل دراسة الحضارات اللاغربية فى مجال الدراسات منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية الثقافة الغربية .

٢ ــ أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات .

٣ ــ أن تعادل أهمية النظرة الأمامية ــ فن تخيل المستقبل .

والتفكير فى الغايات والأهداف أهمية التاريخ على الأقل . تلكم هى فى رأى جارودى التغييرات الأساسية الثلاثة التى يستطيع أن يضطلع بها حوار حقيقى بين الحضارات فى مضمار المنظومة التربوية .

★ الحلف الثالث :

كتب غاندى يقول : « إذا جاءنى مسيحى وقال لى بأنه تحمس عند قراءة (بغافاد ــ جيتا) وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية ، أجبت : إن التوراة تستطيع أن تمدك تماماً بما يمدك به (بغافاد ــ جيتا) . ولكنك لم تحاول أن تكتشف ذلك حقاً . قم بهذا الجهد وكن مسيحياً حقاً » .

ذاكم — كما يقول جارودى — هو روح « حوار الحضارات » الحقيقى الذى أسعى إلى المضى به قدماً فى كتابى وفى مشروعى .

إنه سيكون إغناء إنسانياً عميقاً لكل واحد منا ؛ لأنه يطلب من كل واحد اهتداءً عميقاً داخل ثقافته الخاصة .

وعلى هذا النحو يبدأ « الحلف الثالث » .

لقد كان الحلف الأول ميثاق (يهوه) مع الشعب اليهودى .

والحلف الثانى بدأ عندما أظهر (يسوع) أنه يجب إذا أردنا الذهاب إلى الله أن نقلع عن دعوى الانتماء إلى الشعب المختار . ولكن الكنيسة ولدت من ذلك ، وعندما تسلمت السلطة ، كما يقول أيضاً الأب (جيراردى) ، بدأت تشبه شبهاً غريباً الديانة التى حاربها (المسيح) والتى صلبته ... وقد اعتمدت من أجل فرض الإيمان بالمصلوب على حقيقة السلطة بأكثر جداً من اعتمادها على سلطة الحقيقة . وقد رجعوا ، حتى بالرغم من أفضل النوايا التبشيرية الممكنة ، وعن طريق الالتفاف ، إلى الزعم بأنهم يؤلفون مرة أخرى الشعب المختار . والشعب المختار هذه المرة كان هو (الغرب) وهو المؤتمن الوحيد على الحضور الإلـهى ، ويريد أن يكون « كاثوليكياً » ، كلياً ، دون أن يقدر على تحقيق ذلك أبداً .

وقد أزفت ساعة الحلف الثالث . الحلف الذى سيستأنف فى مرحلة جديدة ، مسعى (يسوع) فى تجاوز تخوم « شعب مختار » ليذهب إلى الجميع ، ولا يذهب من أجل « هديهم » إلى عقيدة ، بل من أجل إيقاظهم على حياة أفضل .

إن ما يميز « الحلف الثالث » هو الحوار الذى يعرف فيه كل طرف كيف ينفتح على حقيقة الآخر دون أن ينحَلَّ إليها ، إخصاب متبادل

بين حكمة ، وكذلك ثورات ، آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وبين ما يماثلها فى (الغرب) .

إن « الحلف الثالث » هو الوعى بأن كل إنسان قد لقى « لقاح الإلهى » فى ما وراء جميع تخوم الطبقة والعرق والثقافة ، وأنه ــ بهذا الاعتبار ــ مسئول مسئولية تامة عن مصيره الخاص .

إن « الحلف الثالث » هو الإيمان الذى يعثر من جديد على جذوره فى صميم الشعوب ، والشعوب تمنح من إيمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة .



[٦]

مرحلـة « الإسـلام »

مرحلــة « الإســـلام »

فى عام ١٩٨١م أصدر جارودى كتابه « وعود الإسلام » أو « ما يعد به الإسلام » ، الذى أبرز فيه العناصر الإيجابية فى الإسلام التى تجعل منه الاختيار الوحيد أمام البشرية للخروج من المأزق ، والنجاة من الهلاك المحقق ؛ حيث تأكد لجارودى « قوة الإسلام فى حل المشاكل التى يعيش فيها عالمنا اليوم » .

بهذا الكتاب « وعود الإسلام » تهيأ جارودى للإسلام ، حيث أعلن إسلامه فى عام ١٩٨٢ م بجنيف .

ولا يعتبر جارودى تحوله إلى الإسلام نقلة مفاجئة من الإلحاد إلى الإيمان ؛ لأنه حتى عندما كان عضواً فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الفرنسى فى عام ١٩٣٣م ، كان فى الوقت نفسه رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت ، وانتسب للحزب الشيوعى كمسيحى .

لقد وعى جارودى عند دراسته للثقافات غير الغربية الإمكانات الخاصة للإسلام . فالرجل لم يسلم بمحض الصدفة ، بل جاء إسلامه بعد بحث طويل فى حضارات وديانات العالم كله ، يقول جارودى :

« أحب أن أقول إن انتمائى للإسلام لم يأت بمحض الصدفة ، بل جاء بعد رحلة عناء بحث ، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة ، حتى وصلت إلى مرحلة اليقين الكامل ، والخلود إلى العقيدة أو الديانة التى تمثل الاستقرار ، والإسلام فى نظرى هو الاستقرار »(١) .

ولكن ما هى حيثيات إسلام جارودى ؟

يقول جارودى : « بدا لى الإسلام مثل حامل إجابة على أسئلة حياتى ، لا سيما على ثلاث نقاط أساسية بالنسبة للوعى النقدى لهذا العصر :

١ ـــ لم يزعم النبى محمد ﷺ أبداً أنه اختلق ديانة جديدة ، لكنه يدعونا إلى العقيدة الجوهرية لإبراهيم عليه السلام ، فى القرآن موسى والمسيح ـــ عليه السلام ـــ نبيان للإسلام .

٢ ـــ الإسلام لا يفصل بين علم الحكمة وحكمة الوحى . العلم الإسلامى فى ذروته ـــ فى جامعة قرطبة ـــ لم يفصل البحث فى الأسباب عن البحث فى الغايات . بعبارة أخرى أنه يجيب على السؤال (كيف) والسؤال (لماذا) . بهذه الكيفية يصبح العلم والأسلوب فى خدمة تألق الإنسان ، وليس تحطيمه بإثارة رغباته وإرادة تسلط مجموعات أو قوميات .

وفيما يتعلق بالوحى ، فإنه لا يتعارض لا مع العلم ، ولا مع الحكمة ، لكنه يعينهما على الوعى بحدودهما وبمسلماتهما .

---

(١) جارودى : محاضرة حوار الحضارات ، ألقاها فى الاسكندرية يوم ١٩٨٣/٣/٢١م ، عن جريدة الأخبار ١٩٨٣/٣/٢٣م .

ويعبر جارودى عن ذلك بكلمته البليغة « الإيمان عقل بلا حدود » وبذلك يضع العلاقة بين العقل والدين فى إطارها الصحيح .

٣ ــ يسمح الإسلام بوضع مشكلة العلاقات بين العقيدة والسياسة (علاقات بين بعدين للإنسان) دون أن يخلطهما مع العلاقات بين الكنيسة والدولة (علاقات بين مؤسسين) مثلما حدث كثيراً فى أوربا وبخاصة فى فرنسا .

ويختتم مقاله لمجلة « لوموند » الفرنسية قائلاً : « هذا هو معنى اختيار عقيدة التوحيد ، وهى فى نفس الوقت علم أخلاق العمل ، لأن الإسلام لا يعنى الطاعة بمعنى الاستسلام ، والجبرية والخضوع ، فهذا هو استسلام ، لكنه الاستجابة لنداء الله سبحانه وتعالى استجابة نشطة ، حرة ، مسئولة .. وبعيداً عن التهكم والتهديدات الوصول ، مثلما كتبت ، إلى الفرح العظيم : أن أظل ، بعد سبعين عاماً ، مخلصاً لحلم سنواتى العشرين »[1] .

★ ★ ★

وعــود الإســلام

يقرر جارودى فى كتابه « وعود الإسلام » أن الغرب لديه ــ منذ مطلع عصر الرأسمالية والاستعمار ــ إصرار متصاعد على تجاهل كل حضارة ذات أصل غير أوربى .

وقد استمرت أوربا فى تجاهلها لحضارة الإسلام عبر قرون عديدة ولم تر فيه سوى عدو لدود ، فى حين أنه : « ليس من الإنصاف فى

---

(١) جارودى : لماذا أنا مسلم ، مقال بمجلة « لوموند » الفرنسية ، وترجم إلى العربية ونشر بجريدة الأخبار ١٩٨٣/٨/٩م ، ص ٩ ، ولم يذكر المترجم اسمه .

شيء أن يعتبر الإسلام كفراً كما كان الحال فى عصر الحروب الصليبية ــ أو إرهاباً مثلما كان يوصف به ابان حرب التحرير الجزائرية ، فلم يعد هذا الدين قطعة من متحف يقوم بفحصه مستشرق يبدى حوله أحكاماً مسبقة وتعسفية » .

وقد كشف جارودى النقاب عن دور الحضارة الإسلامية باعتبارها منهلاً ثالثاً للحضارة الغربية ، وريثة حضارتى اليونان والرومان ؛ إذ من الإنصاف الاعتراف بوجود مصدر ثالث لها قد يكون أخصب وأهم من المصدرين اللذين يعترف بهما الغربيون .

ويستنطق جارودى فى هذا الشأن الوثائق التاريخية والمراجع الموثوق بها ليفند مزاعم خصوم الإسلام ، ومن جملة ما ينكره جارودى ادعاء مناوئ هذا الدين القائل : « إن شبه الجزيرة العربية ومكة والمدينة تقع عند ملتقى الطرق التجارية الكبرى والقوافل القادمة من الشرق إلى الغرب ، من أوروبا ، ومن الشرق الأدنى إلى الهند وإلى الصين ، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندى .. إنه فى هذا الملتقى من الحضارات أمكن فحسب حدوث تمازج بين الأديان والثقافات ، وليس الإسلام فى ذلك إلا المحصلة والمبلغ » . وفى الواقع ، كانت تلك الأديان والمعتقدات عصر ذلك فى حالة تفسخ وتميع بدرجة يستحيل معها الاستفادة منها ، بله أن تكون منطلقاً لحركة عالمية واسعة مثل الحركة الإسلامية .

★ حيثيات انتشار الإسلام :

إن انتشار الحضارة المنبثقة من مكة والمدينة فى ثلاث قارات من إسبانيا إلى آسيا الوسطى ومن الشرق الأوسط إلى إفريقيا ، لم يماثله ما سبقه من الفتوحات ولم يضاهه ما أتى من بعده .

ولا يكترث جارودى بتحليل بعض « المتمركسين » الذين يزعمون أن الحركة الإسلامية استفادت من ظروف الصراع الطبقى فى المجتمع العربى التى واكبت ظهورها . فلا بد أن يكون هناك عوامل أخرى ساهمت فى انتصار المسلمين على ملوك فارس وبيزنطة والقوط .

ويذكر جارودى من هذه العوامل :

(أ) جوهر الإسلام وروحه :

فلم يشأ الإسلام أن يفصل الحكمة عن العلم ، ولم يقبل معالجة أى فرع من فروع العلم بمعزل عن العقيدة التى هى هدف فى ذاتها ومعنى للوجود نفسه . فكل ما فى الطبيعة مظهر من مظاهر وجوب الله . فليست معرفة الطبيعة ، شأن العمل الإنتاجى ، إلا شكلاً من أشكال العبادة المقربة إلى الله . لهذا ساهم المسلمون بعلمهم فى اندماج ميراث شتى الثقافات العالمية الكبرى .

(ب) انفتاح الإسلام وتسامحه :

وتتجلى هاتان الخصلتان فى قبوله وحمايته أفراداً وجماعات ومجتمعات غير إسلامية ؛ فقد تقلد يهود ونصارى وأعضاء طوائف أخرى وظائف هامة فى حكومات إسلامية عديدة ، وحظيت أديان مختلفة بكامل الحقوق والرعاية ، وسمحت السلطات لغير المسلمين بممارسة شعائر دينهم دونما تضييق .

ومن هذا المنطلق ، يتدرج جارودى ليؤكد أن الإسلام لم ينتشر بقوة السلاح ، ولم يَسُلّ النبى السيف إلا فى حالة الدفاع عن النفس . ويشير إلى الحديث النبوى القائل : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » . ويعنى بالجهاد الأكبر محاربة هوى النفس .. « إنما الجهاد الأكبر هو كفاح ضد الذات ، ضد الميول التى تجذب الإنسان

بعيداً عن مركزه .. وما زلنا نجد اليوم فى هذا درساً عظيماً لكثير من « الثوريين » الذين يحاولون تغيير كل شيء ما عدا أنفسهم . كما كان ، فيما مضى ، شأن الكثير من الـ « صليبيين » الذين كانوا فى القدس ، وفى أسبانيا « المراد استردادها » أو ضد هنود أمريكا ، يريدون أن يفرضوا على الآخرين مسيحية يهزؤون منها بكل عمل من أعمالهم » .

(جـ) وحدانية الإله وتعاليه :

وهذا المبدأ يفضى إلى تساوى جميع البشر دون أى استثناء ، الأمر الذى جعل الإسلام دعوة لتحرير الشعوب المقهورة سياسياً واقتصادياً ودينياً .

وفضلاً عما سبق فإن الفتح الإسلامى لم يشكل استعماراً ، فقد استقبل ، مثلاً ، شعب إسبانيا الفاتحين المسلمين الذين أنقذوهم من طغيان وغطرسة سلطات بلادهم الروحية والزمنية ، فلم يقاوموهم . ولعل أصدق صورة تعكس هذه الحقيقية هى أن العرب فتحوا الأندلس فى بحر سنتين فقط ، فى حين تطلبت استعادتها منهم سبعة قرون .

* ملحمة الإيمان : الصوفية :

ينظر جارودى إلى التصوف على أنه بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية ـــ على أنه بعدها الجوانى . وكل محاولة لجعل الصوفية « تياراً » تلقائياً أو وظيفة منفصلة ، تحط من قيمتها حتماً .

والصوفية ، وهى شكل من أشكال الروحية الإسلامية بنوع خاص ، هى توازن بصفة أساسية بين الجهاد الأكبر ـــ أعنى الكفاح

الداخلى ضد كل رغبة من الرغبات التى تجعل الإنسان ينحرف عن مركزه — والجهاد الأصغر ، أى العمل من أجل وحدة وانسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع أشكال الوثنية من سلطات وثروات وضلالات تبعده عن طريق الله .

ويرى جارودى أنه بالرغم من وجود نقاط التقاء وصلات توافق بين النسك المسيحى والتصوف الإسلامى ، إلا أن ثمة فارقاً جوهرياً بينهما ، أياً كانت عظمة هذا أو ذاك ، فى الهدف وفى الطريقة ..

والتصوف فى الإسلام — كما يذهب جارودى — لا يمكن أن يكون « خصوصية » تفصل التأمل عن العمل . فإن هدفه هو — على العكس — الوعى بصورة أعمق بالتوحيد وتحقيق المزيد من التوافق بإيقاعية بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية . فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا العلم ولا الفنون تستطيع الانفصال عن العقيدة التى تعيّن لها غاياتها الإلٰهية والإنسانية . فالحياة بجميع أبعادها تجد فى الله وحدتها .

وعندما يتطرق إلى العقيدة ، يقول : ينبغى أن تكون رؤيتنا للإسلام عبر القرآن والسنة النبوية ، فهذا الدين ينبذ الازدواجية المزيفة فى شؤون السياسة والعقيدة والمسجد والدولة . ولا شك أن فى مقدرة الإسلام السيطرة على الأزمة الحضارية والانحلال فى المجتمع الغربى بفضل تشبثه بوحدانية الخالق وبوحدة العقيدة والعمل ؛ فهو حامل لعوامل الجهاد ضدا الاستلاب الاستعمارى ، وقد نجح فعلاً فى بث روح الجهاد فى نفوس الجزائريين بالأمس ، ويدفع اليوم المجاهدين من الأفغان إلى التضحية بكل نفيس .

أما الإنسان الغربى ، فقد أفرط فى علاقته مع الطبيعة والمجتمع والإله . فيعتقد أنه سيد الطبيعة ومالكها ويعتبرها مجرد مستودع للمواد

الخام يتلاعب به حسب هواه . وبهذا يؤكد أن النصرانية لم تساعد الإنسان على الحفاظ على البعد العالمى الذى دعا إليه الإنسان ، خصوصاً بعدما انضمت النصرانية فى القرن الرابع الميلادى إلى الثنوية اليونانية .

ظل الإنسان فى المجتمع العربى ، منذ النهضة الأوربية ، منعزلاً عن أمثاله من البشر ، حتى إعلان حقوق المواطن الذى ينص على أنه « تقف حريتى حيث تبدأ حرية غيرى » لم يقنع أحداً ؛ إذ يعنى أن حرية الآخرين ليست شرطاً لحريتى أنا ، إنما هى حد لها لهذا تأرجحت مجتمعات الغرب وكذا تلك التى تقتفى أثرها فى العالم الثالث بين فردية متوحشة وطغيان ممقوت .

★ **عقيدة وسياسة :**

ركز جارودى حديثه فى هذا الصدد على ثلاث مقولات هامة ، هى : الاقتصاد ، والحقوق ، والسياسة .

وينطلق فى كل أولئك من مبدأ إسلامى مسلّم به هو : نفى كل فصل بين مشاكل الحياة الدنيوية وبين مبادىء العقيدة ، فالله هو المالك والمشرع والقائد .

ففى شأن المقولة الأولى يقول جارودى : يناقض مفهوم الإسلام للاقتصاد المفهوم السائد فى الغرب حيث لا يعنى الاقتصاد سوى الانتاج والاستهلاك كهدفين لذاتهما : إنتاج واستهلاك أكثر فأكثر وأسرع مما يكون لأى شيء ، تافهاً كان أو نافعاً ، دون أدنى رعاية للغايات الإنسانية ؛ بينما لا يهدف الاقتصاد فى ظل النظام الإسلامى إلى النمو لذاته ، ولكن إلى التوازن ، مما يستبعد أقل تشابه بين الرأسمالية

والنظام الجماعى وبين النظام الاقتصادى فى الإسلام . فهذا الأخير يتمتع بخصوصية أساسية ، تتمثل فى رفضه الخضوع الأعمى للآلة ، بل هو يحمى غاية فى ذاته باعتباره تنظيماً لأهداف عقائدية وإنسانية سامية .

لم يكن الاقتصاد فى ظل النظام الإسلامى محايداً تاركاً الحبل على الغارب حيال القوى الحية . فالسوق ــ التى هى إحدى دعائم الاقتصاد ــ تُوجه من أجل إرضاء الحاجات الحقيقية ، وتتجاوب مع أسس وقواعد الإسلام . ويستشف من خلال ذلك التوازن فى توزيع الدخل ، والحيلولة دون الاحتكار ، فهى من هذه الناحية تُراقب مراقبة صارمة ، ويقوم بهذه الوظيفة المحتسب المكلف بتنظيمها والسهر على الأسعار فيها .

وبعبارة موجزة : ليست السوق غاية ، إنما هى إحدى الوسائط : ﴿ **رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله** ﴾ .

وتعكس الزكاة ــ التى لا تعتبر مجرد صدقة تعطى كيفما اتفق ، إنما هى اقتطاع من رأس المال ــ صورة من صور التأمين الاجتماعى الذى لم تعرفه أوربا إلا فى القرن العشرين وبعد صراع مرير ؛ فى حين أن مثل هذا التنظيم مطبق فى الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ــ كأحد قواعد العقيدة نفسه . وبعبارة أخرى .. يرتكز الاقتصاد فى الإسلام على أسس تغاير أسس نظام الاقتصاد فى الغرب وفى الشرق على السواء ، فهو نسيج وحدة .

أما الحقوق ، فيقول فى شأنها جاردوى : إن الإسلام يعتبر الإنسان جزءاً من كل ، إلا أن مفهوم هذه الكلية يُغاير ما يعنى به لدى الغربيين ، فهو يقابل الفردية عندهم . ولا تمت الشمولية الإسلامية

بأى صلة للاستبداد ولا للفاشية التى تدعى أن الإنسان غير ذى قيمة ولا حقيقة له إلا من خلال الدولة . فالعلاقة بين الإنسان وهذا « الكل » فى الإسلام ليست علاقة بيولوجية ولا وظيفية أو اجتماعية ، مثل تلك العلاقات لا تتواجد إلا فى مجتمع لا غاية له سوى ذاته ، أى لا يحمل أى مشروع عدا نموه وقوته . بالعكس ، يرمى المجتمع الإسلامى إلى أهداف تتجاوز ذاته وينبنى على أساس المساواة والحرية .

وبحكم تلك القيم السامية يتساءل جارودى عما ستكون مساهمة الشريعة اليوم فى تقدم عجلة الحضارة ؟

لقد وضع المسلمون قواعد التجارة البحرية حتى فى فترة الحرب ، ولم يدون الغرب شيئاً من ذلك إلا فى سنة ١٣٤٠م فى برشلونه بالأندلس بعد اقتباس الكثير من القواعد الإسلامية إثر عودة الصليبيين من فلسطين ، ومدونة « الفونس العاشر » التى تشتمل فى قسمها العاشر على تشريع حول الحرب ، لم تكن إلا انتحالاً لكتاب أُلّف بالأندلس فى الموضوع ذاته . وكان النص العربى يعالج كيفية حماية الأطفال والنساء والعجزة وكيفية الالتزام بالعهود والمواثيق وقت الحرب .

ومن نبل المسلمين بهذا الصدد أن أطباءهم بفلسطين كانوا يتعهدون معسكر النصارى إثر المعارك قصد معالجة جرحاهم ، بل تهذبت الفروسية فى أوروبا بفضل الاحتكاك الذى حدث بين العرب المسلمين والأوروبيين .

ويتعجب جارودى من تعصب الغرب الأعمى فى موضوع حقوق المرأة فى الإسلام ، ثم يقول : إن القرآن منح المرأة حق امتلاك الأموال دون قيد ولا شرط ، بينما لم تنل هذا الحق فى أغلب تشريعات الغرب

إلا فى القرنين التاسع عشر والعشرين . ولم يقل القرآن بنشأة المرأة من أحد ضلوع الرجل ، كما لم يعتبرها مسئولة عن الخطأ الأول ، وإنما كان الخطاب موجهاً إلى آدم .

وفى دنيا السياسة يؤكد المؤلف أن محور الأمة هو عقيدة أساسها أن يتجاوز كل فرد مصالحه وأغراضه الشخصية لمصالح الأمة التى تشمل الإنسانية جمعاء ، فالسلطة الزمنية شأن المِلكية ــ بكسر الميم ــ مؤسسة تتعدى نفسها ، إذ لا تعترف العقيدة الإسلامية بسلطة أخرى سوى سلطان الله (تبارك وتعالى) لهذا تظل السلطة السياسية نسبية .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلا تجوز مقارنة النظام السياسى فى الإسلام بالثيوقراطية ولا بالملكية باعتبارهما حقين إلهين لدى الغرب ، ولا حتى بالديمقراطية من النوع البرلمانى . وإنما تقع على عاتق المسلم مسئولية فهم وتطبيق قواعد الإسلام فى مجال السياسة فى كل بلد وفى كل عصر بشكل يتلاءم مع روح وظروف تلك البلاد فى ذلك العصر .

★ **العلوم والحكمة :**

يذهب فيلسوفنا المسلم إلى أن تاريخ العلوم والتقنيات فى الغرب يرتكز على فرضية ضمنية ، حيث يقاس تقدم العلوم والتقنيات بمدى فعاليتها لضمان دوام السيطرة على الطبيعة والإنسان ، دون أن يكون هناك أى هدف آخر .

أما الإسلام ــ دين التوحيد ــ فينفى التفريق بين العلم والعقيدة ، إذ أن كل ما هو موجود فى الطبيعة دليل على وجود الله سبحانه وتعالى

حيث تصبح معرفة الطبيعة نوعاً من العبادة ، فلا غرو أن يعمل المسلمون على اندماج الثقافات العالمية لتستفيد منها البشرية جمعاء ، على حين تجمدت العلوم فى أوروبا النصرانية ؛ لأن الكنيسة أبدت ريبة تجاه الطبيعة ، زاعمة أنها تبعد عن الإله .. وهكذا استمرت النصرانية تحارب العلوم عبر تاريخها ، بينما انطلق العلم فى الإسلام من مبدأ الوحدانية ، حيث لا مجال للتفريق بين الطبيعة وبين علم الكلام والفنون المختلفة .

ولم يفت جارودى أن يشير إلى قلة النبوغ فى القرون الوسطى فى الغرب ، فى الوقت الذى برز فيه عدد هائل من المسلمين فى مختلف مجالات المعرفة ، أمثال : ابن سينا والرازى .. ويلاحظ جارودى أن رسالة المسجد والمدرسة كانت واحدة : نشر وحدانية الله ووحدة الطبيعة .

كانت جامعة القرويين بفاس ، والزيتونة بتونس ، والأزهر بالقاهرة ، وجامعات سمرقند وقرطبة ، محطة طلبة العلم من جميع أصقاع العالم ، ولم ينحصر إشعاع تلك الجامعات على العالم الإسلامى فحسب ، بل سطع على أوروبا أيضاً ، حيث تأسست كليات الطب فى سالونيا بإيطاليا ومومباليه بفرنسا على غرار كليات الطب الإسلامية .

وفى مجال الرياضيات ، كانت مساهمة المسلمين عظيمة فى نهضة أوروبا ، وساعدت على تطوير الحساب والجبر ، ولا أدل على ذلك من الأعداد التالية ٤٤٤٤ تكتب على هذا النحو : ف ا ل ك س س س م م م م ، وكان من الصعوبة بمكان إجراء عملية حسابية أو جبرية مع هذه الرموز .

على أن حظ المسلمين فى علم الاجتماع لم يكن أقل من نصيبهم فى دنيا الرياضيات ، وتفوقوا على علماء الفلك اليونانيين سواء فى مجال الملاحظة أو مجال القياسات ، كما عمل المسلمون كذلك على تطوير الجغرافيا والرياضيات وعلم الفلك والطب ، وكانت كلها فى خدمة العقيدة : فكان يساعد علم الفلك مثلاً على معرفة القبلة فى الفيافى ومجاهل البحار .

ويكشف جارودى النقاب عن حقيقة ، هى أن النهضة الأوربية لم ترث من تعاليم الحضارة اليونانية مباشرة ، كما لم تكن النصرانية امتداداً للعبقرية الهيلينية . فدور اليونان فى تلك النهضة ليس إلا خيالاً كاذباً . فقد أخصبت الحضارة الإسلامية فى الماضى وهيأت . عبر إسبانيا وصقلية ، المستقبل ونقلت إلى أوروبا ثقافة ظلت تغذيها . ولم يستغن الغرب من العطاء الإسلامى إلا ابتداء من ديكارت .

ومن مميزات العلم فى العقيدة الإسلامية أن العالم فى نظره لا يتطور فى اتجاه أفقى مستقيم ، وإنما ينمو بشكل تصاعدى . ولا يتواجد الماضى من الوراء ، بل هو تحت الأقدام ، إذ العلم والتقنيات مسخرات لأهداف عليا .

★ **الفلسفة التنبؤية :**

يقول جارودى : إن المشكلة المركزية فى الفلسفة الغربية أصبحت : كيف تكون المعرفة ممكنة ؟ وأصبحت المشكلة المركزية فى الفلسفة الإسلامية هى : كيف تكون النبوءة ممكنة ؟..

وينتهى جارودى إلى حتمية أن تترابط من جديد فلسفاتنا[1] ، والتى غدت فلسفات موت الإنسان والله ، وتستأنف مسيرة تاريخها الحقيقى

---

(١) أى الفلسفات الغربية .

انطلاقاً من ابن عربى ضد جميع التماميين ، المتمسكين بالحرفيه ، وجميع التكنوقراطيين (المتضامنين بسهولة قصوى من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوروبية) فإن بعض هذه الفلسفات لهو على هذا المستوى من القيمة والتقدير . ولسوف يكون بعثها على هذا النحو ثروة عظيمة من أعظم ثروات التراث الإسلامى ، فإما أن تكون تنبؤية أو لا تكون أبداً

★ جميع الفنون تصب فى المسجد :

وعن الفن الإسلامى يذكر جارودى أن جميع الفنون فى الإسلام مؤدية إلى المسجد ، ويعود المسجد بدوره إلى عبادة الله ، ولا يقف جارودى عند حد ربط الفن الإسلامى بالعقيدة وإبداء تحمس له ، وإنما يفند المزاعم القائلة بأن الفن الإسلامى ليس سوى تنوع للفن البيزنطى « كل ذلك وسيلة لإخفاء دور الحضارة الإسلامية وبالأخص الفن المعمارى » . فالفن فى الإسلام فن عبادة ، فهو لا يختلق حاجزاً بين ما هو دنيوى وما هو مقدس . ومن ميزة هذا الفن أن يتشابه أنى كان منشؤه : مسجد ابن طولون بالقاهرة ومساجد سمرقند وقصر الحمراء بالأندلس تبدو كلها وكأنها من صنع يد واحدة .

★ الشعر البشير أو شعر الاستشراق :

يذهب جارودى إلى أن الأدب الإسلامى ــ الذى كان أساساً شعراً حتى القرن العشرين ــ هو فى مبدئه نفسه شعر تنبوئى قرآنى .

وجارودى لا يهتم بتاريخ هذا الأدب ، بل بمعناه وما لم يكف عن الإسهام به منذ أكثر من عشرة قرون وما سوف يقدمه فى ازهاراته الجديدة فى القرد العشرين لابتكار المستقبل .

ويرى جارودى أن الإسلام الذى يحمل « بذور تغيير جذرى على مستوى الإنسانية » ، قد أعطى لما سوف يكون التيار السائد على نطاق واسع جداً فى هذا الشعر ، العقيدة التنبئية التى لا تكف أبداً عن إلهامه .

وفى تحليل جارودى للشعر العربى المعاصر ، يذهب إلى أن هذا الشعر يساعدنا على الوعى بأن الشرق والغرب ما هما إلا شطران من موجود واحد ، وأن مهمتهما الأساسية هى إعداد نفسيهما لسكنى المستقبل والعيش فيه .

★ ★ ★

لقد حاول جارودى دراسة الإسلام باعتباره قوة حية ليس لتقديرات ماضيه ، ولكن مما يحمله اليوم من ابتكارات للمستقبل .

على أن العائق الأساسى لرؤية الحقيقة هو ما تكنه أوروبا للإسلام من كراهية حتى اليوم . لقد اختلقت الحروب الصليبية صورة مبغضة لهذا الدين فى الغرب ، مثلما سعى رجال الدين النصارى والمستشرقون للتشهير به .

وعن الاستشراق يقول جارودى : إنه لم يكن حركة نزيهة منذ البداية ، إذ كان الهدف منه تنفيذ مشروع يرمى إلى إدخال المسلمين فى النصرانية .

ولم يقف دور الاستشراق عند حد مساعدة الهيئات التنصيرية والاستعمار والامبريالية على الهيمنة على أراضٍ واسعة وأجناس متعددة ، إنما ساهم كذلك فى بناء أسس لمشروعية الأحكام التعسفية التى جعلها الغرب ذريعة لاستغلال الشعوب الأخرى . لهذه العلة ، لم

تتم دراسة الإسلام فى أوروبا من أجل الوقوف على حقيقته ، بل اهتم به المستشرقون لأغراض الصراعات الأيديولوجية .

ويلمح جارودى إلى أن غزو نابليون بونابرت لمصر فتح صفحة جديدة فى العالم الإسلامى ، وكان من أهم نتائجه ظهور تيارين متنافرين :

١ ـــ تيار الحداثة : الذى كان يدعو أنصاره إلى محاكاة الغرب ويستعد لاستيراد أمراضه ، وعلى رأسها الوطنية بعد أن اصطنعت أوروبا المستعمرة الحدود المزيفة المفتعلة .

وفى المجال السياسى تعنى « الحداثة » قيام النظام البرلمانى ، وهو نظام نشأ فى ظروف تاريخية واقتصادية خاصة فى كل من انجلترا وفرنسا ، وقد لا يكون مناخ العالم الإسلامى صالحاً له بالضرورة .

وفى الميدان الاقتصادى ، كانت « الحداثة » عبارة عن اندماج الدول الإسلامية فى السوق الغربية دون إعطائها أدنى فرصة لمنافسة الغرب ، بل تبقى هى إلى الأبد زبونة وعالة عليه .

وفى دنيا الثقافة ، تهدف « الحداثة » إلى تبنى فلسفة الغرب الهادفة إلى تكثيف القبض على الطبيعة والإنسان .

ولا تعنى « الحداثة » سوى تثبيت نمط من الحياة مقتبس من شعوب أخرى خيراً كان أو شراً ، وذلك استجابة لحاجات الأجانب .

ولقد أدى هذا التيار بالمسلم إلى أن أصبح جسماً غريباً عن نفسه وأهله وتاريخه وثقافته ومصيره الخاص ، فما يطلبه أنصار هذا التيار من العالم الإسلامى هو نقل منوال التطور فى الغرب بحذافيره .. أى العودة إلى الوراء نحو قرن ونصف القرن .

٢ ــ تيار المحافظة : الذى قام اتباعه انطلاقاً من موقفهم المتعصب بسجن الإسلام فى قلعة حصينة لا نوافذ لها ولا أبواب بل ولا فتحة فى السقف .. وراحوا يدافعون عن التراث (جملة) على علاته دون أن يميزوا ما علق بالتعاليم القرآنية من (طمى ورواسب) أغرقت تلك التعاليم تحت وطأة ما حملته المجتمعات المختلفة التى دانت بالإسلام ..

ويرى جارودى أن « التعصب » ظاهرة عرفتها الأديان جميعاً ، وهى تخلط بين العقيدة وبين الصيغ الثقافية والبنى التنظيمية التى مارست تلك العقيدة عبر تاريخها الطويل .. وراح كل فريق من المتعصبين يختار من الماضى مرحلة تاريخية يتكىء عليها لتسويغ مواقفه وممارساته فى العصر الحاضر .

ويعقب فيلسوفنا على ذلك مبيناً أن الإسلام لا يعرف أبداً هذا التعصب المتحجر ، فالقرآن يعيد ويبدىء أن الله أرسل لكل شعب أنبياءه لكى يتاح لكل أمة أن تستوعب الرسالة الإلـٰهية على طريقتها . ومن الواضح المعلوم أن الاجتهادات الأولى التى قام بها الخلفاء الراشدون الذين عايشوا النبى ، والمذاهب الفقهية المتعددة التى جاءت فيما بعد .. إن كل هذه الآراء والاجتهادات تقول بأنه على الرغم من أن الوحى الذى نزل على النبى هو الوحى الأخير ، فهذا لا يمنع أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً وذلك إنطلاقاً من العقيدة الأساسية ، وهذا الاجتهاد ضرورة ملحة لمواجهة المشكلات الجديدة الطارئة التى جدّت بعد انتشار الإسلام فى المجتمعات التى تختلف عن مجتمع « المدينة المنورة » ... ومما لا شك فيه أن إغلاق باب الاجتهاد يتناقض مع روح التعاليم القرآن ونصوصها .

وعندما يتطرق جارودى لمشكلة الحوار بين الشرق والغرب ، يقول : إن الحوار سيكون عبثاً لا طائل منه ، بل سيمنى بالإخفاق ، إذا ظلت عقيدة أحد أطرافه غير مصقولة من صدأ قرون السيطرة والاضطهاد وأن ما يسمى بالنمو لم يكن قط إلا نماء للتأخر ، فإنه لا يتأتى نمو عدد قليل من الدول دون أن يتم ذلك على حساب دول أخرى ، فقد تم نهب المصادر الطبيعية والبشرية لثلاثة أرباع العالم ، وأن أكبر افتراء يجب تفنيده وفضحه هو الزعم القائل : إنه لا بد من اقتفاء أثر الغرب إذا ما أراد العالم الثالث تحقيق تقدم اقتصادى . ومن المسلم به أن تطور أوروبا الغربية ولّد التخلف وضاعف من اتساع رقعته فى الدول النامية . لهذا يكمن الحل فى انتهاج أسلوب فى التنمية يعمل على تثبيت قواعد نظام عالمى للاقتصاد .

وفى هذا الموضوع بالذات يُذَكِّرُ جارودى الدول الإسلامية المنتجة للبترول ويدعوها إلى التخلص من كونها مجرد ممونة للموارد الأولية وزبونة للمؤسسات الاقتصادية الأوروبية لتصبح منشئة لسوق مشتركة بين الدول الإسلامية والعالم الثالث . وبهذه الوسيلة يعود الإسلام مصدراً هاماً يقتبس منه العالم بأسره ما يحتاج إليه فى مجالات الاقتصاد والثقافة والعلم . ولدى المسلم الاستعداد الطبيعى لحمل هذه المسئولية ، إذ معارضة النصرانى للإسلام لا تقابل بالمثل فى الديانة الإسلامية حيث يتحدث القرآن باحترام بالغ عن المسيح وأمه مريم . على أن هذا التسامح لا يعنى أن المسلم يقبل بفكرة الصليب والتجسيد والتثليث : إذ ينبذ سمو الإلـٰه كل حديث عن ابن أو أم للخالق ؛ فوحدانية الله تعالى هى محور الإسلام وهى مبدأ يحول دون عبادة الطواغيت المنتشرة فى المجتمع الأوربى :

« طاغوت النمو والتقدم » ، « وطاغوت العلمانية والتقنيات » ، « وطاغوت الفردية » ، « وطاغوت الوطنية » ؛ فيجيب الإسلام عن كل أولئك بـ « لا إله إلا الله » .

ويتطلع جارودى فى الختام إلى اليوم الذى يرى فيه دول الغرب تنشئ فى الأمكنة نفسها التى تم فيها سابقاً لقاء الحضارات — قرطبة باريس — مراكز للقاء والبحث والتكوين والتوزيع لما يحمله إلينا الإسلام اليوم وما يقوله لنا وما نقوله له نحن الغربيين ، لتحقيق هذه الأمنية ، لا مندوحة من تغيير طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب . كانت العلاقة بينهما — منذ النهضة الأوروبية — علاقة حرب واحتلال ومالك ومملوك وسيد ومسود ، فى حين تخالف تعاليم الإسلام هذه المبادىء الخاطئة ؛ فهى تعاليم من شأنها أن تساعد على اكتشاف بعد عالمى للإنسان الذى يحمل فى ذاته مسئولية على مستوى الوجود : **﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾** .

لكل ذلك ، إذا لم يسجن المسلمون أنفسهم فى ماضيهم وعرفوا كيف يحلون مشاكل العصر الحاضر فى إطار المجتمع الذى أسسه محمد ﷺ ، وأدركوا أن استمرار الوفاء لذلك الماضى يكمن فى نقل مقر الأسلاف لا على شكل رماد ولكن على هيئة لهيب . عندئذ يتأتى الانفتاح ليس للمسلمين فحسب ، ولكن على نطاق عالمى .

* * *

من آخر المؤلفات التى قدمها لنا جارودى عن الإسلام كتابه « الإسلام وأزمة الغرب » ، الذى لا يتحدث فيه عموماً عن الإسلام ، بل عن الإمكانات الجديدة لانتشاره فى العالم الغربى ، وعن الأسباب التى ترجع إلى جوهر العقيدة الإسلامية وتشكل مثل هذه الإمكانات .

ويقرر جارودى حقيقة تاريخية وإنسانية مستمرة عندما يعلن أن الإسلام أنقذ العالم من الانحطاط العام والفوضى ، وأن القرآن الكريم أعاد إلى ملايين البشر وَعْىَ بُعدهم الإنسانى وروحاً جماعية جديدة .

ويقدم فيلسوفنا مثالاً رقمياً لما وصل إليه العالم من استعباد الروح الإنسانية ، وتحطيم كل شىء ، واتباع أنموذج جنونى (للنمو) ، فيقول موضحاً انحطاط الحضارة الغربية ـــ فى ذلك المقام ـــ وأثر هذا كله على الكون : « بعد خمسة قرون من هيمنة الغرب ، هيمنة لا يشاركه فيها أحد يمكننا تلخيص ميزانيته بثلاثة أرقام فى عام ١٩٨٢م مع حوالى (٦٠٠) مليار دولار من الإنفاق على التسلح وضع ما يعادل أربعة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن من سكان الكوكب . ووزعت الموارد والثروات بحيث مات فى السنة نفسها (٥٠) مليون نسمة فى العالم بالمجاعة وسوء التغذية ، فمن الصعب أن يسمى « تقدماً » بلا تردد ذلك الشوط التاريخى الذى قطعته الحضارة الغربية التى جعلت من الممكن فنياً لأول مرة خلال مليونى سنة أو ثلاثة ملايين سنة من الملحمة البشرية تحطيم كل أثر من آثار الحياة على الأرض » .

★ أسباب إفساد الكون :

يكشف جارودى عن الأسباب ـــ التى هى مؤشرات للقضاء على البشرية ـــ فيقول :

١ ـــ الاقتصاد يسيطر عليه النمو المتمثل فى الرغبة الجنونية فى زيادة وسرعة الإنتاج : إنتاج أى شىء نافع أو غير نافع .. ضار أو مميت .. لا يهم .

٢ ـــ السياسة تحكمها علاقات اجتماعية داخلية وخارجية يسودها العنف المعبر عن صدام المصالح والنزوع إلى السيطرة بين الأفراد والطبقات والأمم .

٣ ــ الثقافة عارية من المعنى والغاية ؛ فالتقنية للتقنية ، والعلم للعلم ، والفن للفن ، والحياة لغير هدف .

٤ ــ العقيدة خاوية من التعالى الذى يمثل البعد الإنسانى للإنسان .

* كيف شوَّهوا الإسلام ؟

يبين جارودى فى هذا الصدد الوسائل التى استخدمها أعداء الإسلام لتشويه الإسلام .. يقول :

لقد انتقص حق التراث العربى الإسلامى نتيجة خداع مضاعف :

- أرادوا (أى أعداء الإسلام) أن يروا فيه مجرد أداة نقل للثقافات أو الأديان الماضية ، مترجماً للفكر اليونانى ومعلقاً عليه .

- وأرادوا ألا يروا فيه إلا تاريخاً سابقاً على تاريخ ثقافتنا مما أدى إلى ترك دراسته لمختصين مكلفين بدارسة ما يرجع إلى الماضى .

- وعلى هذا ــ فى نظرهم ــ فالإسلام لا يأتى بشىء فيه جديد ، ولا يشتمل اليوم على شىء فيه حياة ، ولا يسكن إلا ماضينا ، ولا يبشر بشىء ولا يعد بخير .

ويرد جارودى على ماتقدم ، فيقول مقرراً الحقائق التى أثبتها التاريخ :

١ ــ ليس صحيحاً أن الفكر الإسلامى لم يكن إلا أداة نقل وترجمة للفكر الإغريقى ؛ فالرياضيات الإغريقية كانت تقوم على مفهوم النهائى والرياضيات العربية على مفهوم اللانهائى .

٢ ــ والمنطق الإغريقى كان نظرياً ، والعلم العربى كان تجريبياً إلى حد كبير .

٣ ــ والهندسة المعمارية الإغريقية كانت مبنية على « الخط المستقيم » أما المسجد فكان ــ خلافاً للمعبد الإغريقى ــ مجموعة متناغمة من المنحنيات بأقواسه وقبابه .

٤ ــ والفلسفة الإغريقية كانت ــ من برمنيدس إلى أرسطو ــ فلسفة وجود ، والفلسفة العربية كانت فلسفة عمل .. فلسفة عملية لا نظرية فى الجوهر والمعرفة .

٥ ــ وليس صحيحاً أن العلم العربى مجرد تاريخ انتهى قبل أن يبدأ تاريخ علمنا ، فالعلم لم ينته لأنه لا يفصل العلم عن الحكمة ، كما أنه نهضة الغرب لم تبدأ فى إيطالية ، بل بدأت فى إسبانيا مع إشعاعات علوم العرب وثقافتهم .

★ ماذا يقدِّم الإسلام ؟

فى أزمة الغايات ــ أو بالحرى فى هذا الغياب غياب الغاية الإنسانية والإلهية ــ يمكن للإسلام أن يقدم إلى العالم ، ما ينقص هذا العالم ، وهو نقص مميت ، نعم : يمكن أن يقدم له معنى الحياة : .

الإسلام دين التوحيد . ففى حين أن عالمنا : عالم المنافسة والنمو الكمى والعنف تبدو فيه الأحداث حصيلة القوى العمياء المتصارعة ، يعلمنا القرآن الكريم النظر إلى الكون والبشر على أنهما كل واحد ، ويعلمنا الله تعالى أن نرى فى كل شىء وفى كل حدث آية من آيات الله رمزاً لحقيقة أسمى هى حقيقة النظام الواحد للطبيعة والمجتمع ولأنفسنا ؛ فكل شىء فى العالم خاضع لإرادة الله ؛ فالحجر فى سقوطه ، والنبات فى نموه ، والحيوان فى غرائزه ، كلها خاضعة ، غير

أن هذا الخضوع لا ينبع من إرادتها ، فهى لا تستطيع الإفلات من القوانين التى تحكمها .

ويبين جارودى تكريم الله تعالى للإنسان بإعطائه العقل مع الإيمان لتميز الخير والشر ــ فيقول : إن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن مصيره ، إذ فى مقدوره أن يعطى شريعة الله أو أن يستسلم لها .

ويربط جارودى بين عقيدة المسلم ودنياه فيقول عن الصلاة :

إنها نعمة من الله تعالى على الإنسان كى تستجيب حركته لله تبارك وتعالى ، فحركات الصلاة المتلائمة مع طلوع الكواكب وغروبها إنما تدخل الإنسان فى النظام الكونى ، حتى إن إشارات الصلاة تجمع فى الإنسان الحركات بالنسبة لجميع مستويات الوجود ، فالذى يصلى ينتصب واقفاً كالجبال ، يركع ويرفع كالنجوم ، ويسجد وينهض وينحنى كالنخلة أو كالكائنات الحية تنحنى إلى الأرض وتخفض رأسها لمصدر حياتها .

والصلاة تربط الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى ثم تربطه كذلك بالبشر جميعاً ، فإن قبلات جميع مساجد العالم تشكل حول الأرض دوائر متحدة المركز ترمى إلى الوحدانية العليا ، وتتغير مواقيت الصلاة بتغير خطوط الطول ليكون هناك فى كل لحظة جبهة تسجد وأخرى ترفع من السجود فى موجة عظيمة من العبادة تتدفق بلا انقطاع فى أرجاء الأرض .

وينتقل جارودى إلى نقطة أخرى يتميز بها الإسلام ، فيشير إلى أن الإسلام لا يفصل بين الإيمان والعلم والتقنية ، بل يجمع بينها فى كل لا يتجزأ ، لا يفصل بين البحث عن القوانين والأسباب وبين البحث عن الغايات والمعانى ؛ فالإسلام لا يفصل الدين عن الاقتصاد والسياسة ،

فالملكية فى الإسلام ليست محددة كما فى القانون الرومانى ، وليست رأسمالية من حيث حق الاستعمال وإساءة الاستعمال ، ذلك أن الله هو المالك الأوحد ، وإدارة أموال الأرض إنما هى وظيفة اجتماعية ، واستعمال الملكية مقيد دائماً بأهداف أسمى من الفرد ومصلحته الخاصة . وصيحة الديانة الإسلامية : الله أكبر ، تُحِدُّ من كل مقدرة ومن كل مال ومن كل علم ومن كل سلطان إلا سلطان الله . والإسلام ينفى ما يسمى بنظرية « الحق الإلٰهى » التى تجعل من الأمير وكيلاً عن الله فى الأرض كما ينفى الإسلام الديمقراطية القائمة على التفويض والتنازل عن السلطة إلى منتخب أو حزب .

وينتقل جارودى إلى تأكيد أن ما جاء به رسول الله إنما جاءه من عند ربه ، وأن الوحى الإلٰهى لا ينبغى علينا أن نضعه فى إطار زمنى من تاريخ ، أو من ثقافة أو من حياة شعب ، ومن الخطأ الفادح أن نفصل شريعة الله عن حياتنا لأن الإسلام بقرآنه وسنة نبيه ﷺ حركة وحياة إلى يوم القيامة .

★ دور الصهيونية ضد الإسلام :

يتحدث جارودى هنا عن الجهود التى بذلها من أجل إنشاء (المعهد الدولى للحوار بين الحضارات) فى كل من باريس وجنيف . ثم يتحدث عن الدعاية الصهيونية بفاعليتها وتنظيمها فى الغرب إلى حدّ مخيف باعتبارها تشكل أحد العوائق الخطيرة أمام فهم الغرب للعالم العربى الإسلامى ، ويذكر الوسائل المتعددة التى تستخدمها الصهيونية فى هذا المقام .

★ **مهمتنا نحو الغرب :**

يؤكد جارودى على أهمية دور المسلمين فى تفهيم الغرب أن التوسع الصهيونى لا يهدد الفلسطينيين واللبنانيين فحسب ، بل يهدد مستقبل العالم ، وأن القضية العربية هى قضية الجميع .

ويرى جارودى أن شرح أهداف الصهيونية ووسائلها ومغزاها لا يجب أن يقف عند العمل السياسى وحده ، بل يجب إبراز السياسة العنصرية للصهيونية فى كل مقام .

ويشير إلى ضرورة تفهم الغرب أن الإسلام يمكنه أن ينقذ العالم كله من شفا الحرب النووية بتقديم الأنموذج الأمثل للحياة النظيفة الكاملة . ويقدم جارودى فى هذا الصدد بعض المقترحات التى يرى وجوب تنفيذها . وينتهى إلى أن :

« الإسلام كتتويج لذرية إبراهيم عليه السلام وقد دعا الإنسان من خلال اليهودية والنصرانية والإسلام إلى البحث عن غايته العليا وإلى تحقيقها ــ يمكنه مرة ثانية أن يبعث الأمل فى مجتمعاتنا الغربية التى خربتها الفردية وخربها أنموذج النمو الذى يسوق العالم كله إلى الانتحار ، ولن نستطيع القيام بهذه المهمة إلا بشرط هو أن لا ننسى أبداً أن الوفاء لدار الأجداد لا يكون بالحفاظ على رفاتهم وإنما بتناقل المشعل منّ يد إلى يد » .

انطبـاعات نقديــة
عن فكر جارودى فى تطوره الأخير

الآن وقد قطعنا هذا الشوط الكبير مع جارودى فى رحلته الفكرية وكدحه المتواصل بحثاً عن الحقيقة ، لا يبقى لنا إلا نورد بعض الانطباعات النقدية التى تكونت لدينا أثناء قراءتنا لهذا الفيلسوف ، ولا سيما فى تطوره الأخير . وتلك الانطباعات ـــ كما سبق أن أشرنا ـــ ليست نهائية ، وإنما هى بداية محدودة جداً ، نعتبرها مجرد إرهاص لمناقشة وتحليل فكر جارودى مناقشةً وتحليلاً موسعين فى بحث آخر إن شاء الله تعالى .

(١) المقولة الأساسية التى يفتتح بها جارودى كتابه « ما يعد به الإسلام » بحاجة إلى مراجعة جوهرية ، فهو يقول : « ليس الغرب إلا حدثاً تاريخياً طارئاً ، فثقافته هجينة لأنها انتزعت من ثقافات سابقة عليها . ومنذ قرون ما فتئت الثقافة الغربية تدعى أنها وريثة التراثين الرومانى ـــ اليونانى واليهودى ـــ المسيحى » . فهذه المقولة تقرر أن ثقافة الغرب هجينة ، ولذا فهى حدث تاريخى طارىء . ولو سلمنا بهذا لوجب اعتبار الحضارة الإسلامية هى أيضاً حدث تاريخى طارىء ؛ لأنها فى جانبها الإنسانى محصلة ثقافات أخرى كانت سائدة فى فارس واليونان والشام ومصر وغيرها . وهذا ما لا يمكن اعتباره لأسباب كثيرة ؛ وبالتالى يمتنع التسليم بمقولة جارودى .

(٢) يفصل جارودى فصلا حاداً بين طبيعة توجهات الفلسفة الإسلامية وطبيعة توجهات الفلسفة الغربية ، حيث يقول : « أصبحت القضية الأساسية فى الفلسفة الغربية تتلخص فى السؤال القائل : كيف يمكن للمعرفة أن تتحقق ؟ والقضية الأساسية فى الفلسفة الإسلامية يوجزها سؤال يقول : كيف يمكن للتنبؤ أو « الكشف » أن يتحقق ؟ » . والمدقق فى تاريخ الفلسفة يتبين بكل وضوح أن هذه التفرقة الحاسمة ـــ التى أقامها جارودى بين الفلسفتين ـــ بمعزل عن الصواب ؛ ذلك أننا نجد فى الفلسفة الإسلامية بعض القضايا الأساسية ذات التوجهات المادية فى المعرفة والوجود . كما نجد فى الفلسفة الغربية تيارات رئيسية متطبعة بالطابع الكشفى النبوئى . هذا فضلاً عن أن كثيراً من مؤرخى الفلسفة فى الشرق والغرب يختلفون تماماً مع جارودى فى تحديد « القضية الأساسية » فى كلتا الفلسفتين .

(٣) عندما يتعرض فيلسوفنا لمفهوما المساواة والحرية فى الإسلام يقول : « والحق أن هذا المبدأ القرانى فى التشريع لم يترجم إلى واقع ملموس حتى فى أوج الحضارة الإسلامية » ولاريب أن هذا القول مجانب للدقة ، حيث ان المطلع على تاريخ الإسلام يجد أن ذلك المبدأ ، بل وكل المبادىء التى دعا إليها اءلاسلام ، قد ترجمت إلى واقع ملموس فى عصر النبى وفى فترات الازدهار من حكم لاالخلفاء الراشدين .

(٤) من آراء جارودى الهامة « لا إسلام بغير مسلمين » ، ولكنه فى بعض الأحيان يإتى بما يناقض هذا الرأى ، مثلا عندما يتكلم عن عوامل انتشار الحضارة الإسلامية يرجع ذلك إلى طبيعة الاءسلام

دون رجاله ، متناسيا ماذهب إليه من قبل من أنه « لاإسلام بغير مسلمين » .

(٥) يستشهد فيلسوفنا ببعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، دون الإشارة إلى ضعفها أو وضعها .. وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر للقارىء حديث : « اطلبوا العلم ولو فى الصين » فهذا الحديث رواه البيهقى فى الشعب ، والديلمى ، كلهم من حديث أبى عاتكة طريف بن سلمان ، وابن عبد البر وحده من حديث عبيد بن محمد عن ابن عيينه عن الزهرى كلاهما عن أنس مرفوعاً به . وهو ضعيف من الوجهين ، بل قال ابن حبان : إنه باطل لا أصل له . وذكره ابن الجوزى فى الموضوعات .

(٦) ينكر جارودى « فرض الدين » على غير معتنقيه ، ويستدل بقول الله تعالى : ﴿ لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ... ﴾ ، وطبعاً جارودى محق فى هذا ، ولكن ما يدعو للتساؤل : أنه فى الحين الذى أنكر فيه « فرض الدين » دعا إلى « فرض الاقتصاد » ؛ إذ يذهب إلى أن « مجموعة الدول المنتجة للنفط وفى طليعتها الدول العربية تستطيع أن تفرض على العالم كله باسم العالم الثالث (قانونها فى اللعبة) لكى ترغم الغرب على تغيير أسلوبه فى التنمية مما يعود على الغرب نفسه بالنفع والفائدة . ويكفى تلك الدول بالتعاون مع (الكارتيلات) المنتجة للنفط أن تفرض (وصايتها) على أسعار باقى المواد الأولية المصدرة إلى الغرب من العالم الثالث وعلى أسعار المواد المصنعة المستوردة من الغرب » . فمما لا شك فيه أن

(١) السخاوى : المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، دراسة وتحقيق : محمد عثمان الخشت . إصدار دار الكتاب العربى — بيروت . حديث رقم ١٢٥ .

موقف جارودى هذا يثير التساؤل الآتى : كيف تتوافق « مثالية » عدم « فرض الدين » مع ميكافيلية « فرض الاقتصاد » ؟!

(٧) اتباعاً لما هو سائد يقوم جارودى أثناء حديثه بدمج العالم العربى فى العالم الثالث . وهذا الدمج — رغم انتشاره — غير دقيق ؛ لأن العالم العربى يختلف عن العالم الثالث اختلافاً كبيراً فى الجذور والتوجهات ؛ ولأنه إذا كانت ثمة علاقات متعددة بين العرب والهند مثلاً ، فإن هناك وشائج كثيرة بين العرب والأوربيين ، تكونت نتيجة للتأثير الحضارى المتبادل بينهما ، ولا سيما بين العرب والأوربيين الجنوبيين . ولعل الدكتور على شريعتى أدق تعبيراً عندما أطلق على العالم الإسلامى « العالم الثانى » تميزاً له عن « العالم الثالث » وعن « الغرب » .

(٨) يقع فيلسوفنا فى تناقض ملحوظ عندما يقول : « النبى لم يزعم أنه جاء بدين جديد ، بل قال إنه سيكمل ويتمم عقيدة إبراهيم الأصلية ، وقد تمثلت تعاليم الإسلام ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، فما علينا إذن إلا نغوص فى قلب هذه التعاليم وأن نلغى كل ما تسرّب إليها من تحريف وتشويه ناظرين إلى النبوءات السابقة للإسلام على أنها جزء لايتجزأ من (النبوة الكونية الشاملة) . فمن الواضح هنا أن جارودى يقرر أن تعاليم الإسلام قد تمثلت ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، وفى نفس الوقت يدعو جارودى إلى الغوص فى تلكما الديانتين لتنقيتهما من كل ما تتطرق إليهما من تشويه وتحريف . ونحن هنا نتساءل : إذا كانت تعاليم الإسلام قد تمثلت كل ما جاء فى اليهودية والمسيحية ، فما هى الفوائد التى نجنيها من وراء الغوص فى تلكما الديانتين لتنقيتهما من

التحريفات والتشويهات ، طالما كان الإسلام قد كفل لنا هذا منذ البداية ؟!

(٩) من المعلوم أن التصوف يستحل تعميمه فى كل مطلب من مطالب الحياة ؛ « لأنه لو أصبح كل الناس متصوفين معرضين عن شواغل الدنيا لفسدت الدنيا وبطل معنى الحياة ومعنى الزهد فى الحياة . وإذا كان الإسلام قد عرف أناساً من النساك الذين تفرغوا للمطالب الروحية ، فإنما كان ذلك على سنة التخصص فى كل مطلب من مطالب الحياة الإنسانية ، ولم يكن من قبيل الإلغاء أو التعطيل لمطلب من هذه المطالب » [الفلسفة القرآنية : ص ١٥١ ، ١٥٣] . فالتصوف تجربة شخصية فردية ، غير قابلة للتعميم ؛ وبناء عليه يصبح الحل الصوفى ــ الذى توصل إليه جارودى ــ حلاً قاصراً وغير كاف للأخذ بيد الإنسانية جمعاء نحو المدينة الفاضلة والدولة المثلى .

(١٠) يأخذ جارودى على الحضارة الغربية استنادها إلى موضوعات ثلاث :

(أ) تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك .
(ب) وتحيل الفكر إلى الذكاء .
(جـ) تحيل اللانهائى إلى الكم .

وانطلاقاً من رفضه لهذه الموضوعات الثلاث ينتقد جارودى الحضارة الغربية كلها ؛ لأن اتباعها لهذه الموضوعات قد أدى إلى نتائج سيئة ، وربما يؤدى مستقبلاً إلى عواقب أشد سوءاً . ولا شك أن جارودى محق فى هذا الانتقاد ، إلا أننا ينبغى أن لا ننسى فى غمرة هذا الانتقاد الإيجابيات التى تمخضت عنها الحضارة الغربية فى ميادين

كثيرة ، ولا سيما فى علوم الحياة والفيزياء والفلك والرياضيات ، بل فى الفنون والآداب . وإذا كان جارودى يقرر أن الحضارة الغربية إنما هى امتداد لجوانب متعددة فى الحضارة الإسلامية ، فلِمَ يرفض جارودى حضارة الغرب كلها مع أنه قد أشار إلى احتوائها على عناصر إسلامية كثيرة ؟ وإذا كان الغرب يمر الآن بأزمة ، فإن عليه ، بل علينا جميعاً ، محاولة تجاوز هذه الأزمة ؛ لأنها لا تهدد حضارة الغرب وحدها ، وإنما سائر الحضارات . وفى إمكان الإسلام أن يقدم الكثير والكثير فى هذا الصدد .

(١١) يتحدث جارودى كثيراً عن الأمير عبد القادر الجزائرى ، ويرى أنه « لم يكن قائداً حربياً نجح خلال خمسة عشر عاماً فى تنظيم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعبه وعقيدته ضد محتل مدجج بالسلاح فحسب ، بل كان من أكبر المتصوفين في عصره » . وليس فى هذا ما يثير النقد أو التساؤل ، وإنما النقد يثار عندما يقول جارودى : « هذا الفارس الشهم النبيل » سجل فى (كتاب المراحل) هذه الأسطر المتميزة عن انفتاح الإسلام. « إذا خطر ببالك أن الله هو ذاك الذى يسلم به كل طوائف المسلمين والمسيحين واليهود والزرادشتين أو ذاك الذى يسلم به المؤمنون بتعدد الآلهة وغيرهم من أتباع الديانات ، فاعلم أنه (هو ذاك) بل هو فى الوقت نفسه شيء آخر غير ذلك » . فلا جدال أن اعتبار جارودى هذه الأسطر تعبيراً عن « انفتاح الإسلام » هو خطأ محض ؛ إذ أن الإسلام لم يكن يوماً ما — فى صفائه ونقائه — منفتحاً على ديانات تؤمن « بتعدد الآلهة » أو « التثليث » أو « الاثنينية » .

(١٢) يرى جارودى أن ابن عربى قد عبر عن الأمل الإنسانى فى إقامة مجتمع إنسانى عالمى يلفه إيمان واحد ويحتوى عقائد كل الشعوب وثقافتها من ملة إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد إلى حكم تعاليم الهند والبوذية والمزدكية . فقد عبر ابن عربى — فيما يرى جارودى — عن هذا الأمل بكل أبعاده ، فرأى فى (آدم) النبى الأول ليشير إلى بعد النبوة فى الإنسان . ثم يستعرض فى كتاب « فصوص الحكم » كل الأنبياء الذين رفدوا الإنسان بشيء جديد فعملوا على الإعلاء من شأن الإنسانية . يقول ابن عربى على لسان الله مخاطباً الإنسان : « لا أتجلى لعبدى إلا فى صورة معتقده الخاص » . ويعلق جارودى على هذا قائلاً : « القرآن يؤكد مقولة ابن عربى فيشير إلى أن ما يقوله الإنسان عن إيمانه ليس بذى قيمة ، وإنما القيمة والأثر لما يفعله هذا الإيمان فى قلب المؤمن ليمنحه راحة النفس . وحينذاك يردد الإنسان على لسان ابن عربى :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى

إن هذا الانفتاح الشامل فى الإسلام على كافة الديانات التى ليست كلها إلا (لحظات من العطاء) فى الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذى يسكن فيه ، إن هذه الميزة فى الإسلام جعلت منه أكبر قوة روحية قادرة على الاستيعاب والاحتواء » .

من الواضح من هذا النص أن جارودى يذهب إلى القول بوحدة الأديان ؛ إذ يرى فى الإسلام انفتاحاً شاملاً على كافة الديانات ، التى ليست فى نظره إلا لحظات من العطاء فى الملحمة الإنسانية وعملية خلق مستمر ينجزه الإنسان عن طريق الله الذى يسكن فيه . ولا شك أن القول بوحدة الأديان خطأ ضخم لا مبرر له ؛ ذلك أن الديانات المختلفة يناقض بعضها بعضاً ، ومنها ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد ، بل قد يوجد فى الدين الواحد عناصر سلبية هدامة وعناصر إيجابية بناءة . فكيف بعد هذا يتأتى لجارودى أن يذهب إلى ما ذهب إليه ؟ وكيف له أن ينسى — أو يتناسى — قوله تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين ﴾ .

أهم المصطلحات الواردة فى الكتاب

□ **البروتستانتية** : حركة دينية نشأت عن حركة الإصلاح الدينى ومبادئها . يطلق اسمها على الذين لا ينتمون إلى الكاثوليكية أو إلى كنيسة شرقية . وتنطوى البروتستانتية على أفكار تحررية فى الدين والتسامح الدينى ، تتركز فى مسئولية الفرد تجاه الله وحده ، وليس تجاه الكنيسة ، مما يضاد التقليد والسلطة الدينية ، وهى متعددة المذاهب .

□ **المادية الديالكتيكية (الجدلية)** : تتلخص فى أن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور مستمر للمادة فى كمها وكيفها ويؤدى إلى تطورات مفاجئة . وهى أساس الماركسية .

□ **المادية التاريخية** : مصطلح وضعه إنجلز للدلالة على مذهب كارل ماركس ، ويتلخص فى أن الوقائع الاقتصادية أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وأنها المحددة لها .

□ **الأيدولوجية** : هى علم الإيديولوجيا (علم الأفكار) ، وموضوعه دراسة الأفكار والمعانى ، وخصائصها ، وقوانينها ، وعلاقتها بالعلامات التى تعبر عنها ، والبحث عن أصولها بوجه خاص .

وتعنى (الأيدولوجية) عند ماركس : جملة الآراء والمعتقدات الشائعة فى مجتمع ما ، دون اعتداد بالواقع الاقتصادى .

---

* اعتمدنا فى تعريف هذه المصطلحات على آخر ما أقره مجمع اللغة العربية بمصر .

□ **الفلسفة المادية** : بوجه عام كل فلسفة ترد كل شيء إلى المادة ، فهى أصل ومبدأ أول ، به دون غيره تفسر الموجودات .

□ **يوتوبيا** : كلمة يونانية معناها « لا مكان » ، ثم أصبحت وصفاً لأى كتاب يقدم تصوراً لدولة مثلى تحقق السعادة للناس .

وتطلق على « المدينة الفاضلة » أو « الفردوس المفقود » أو « عالم المثال » .

□ **الفلسفة المثالية** : بوجه عام اتجاه قوامه رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانى هذا اللفظ ، فوجود الأشياء مرهون بقوى الإدراك ، وتقابل الفلسفة الواقعية .

□ **المذهب الحيوى** : مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة .

□ **نظرية المعرفة** : نظرية تبحث فى مبادىء المعرفة الإنسانية ، وطبيعتها ، ومصدرها ، وقيمتها ، وحدودها ، وفى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، وبيان إلى أى مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً .

□ **البروليتارية** : الطبقة الكادحة .

□ **مذهب النسبية** : مذهب يرى أن المعارف والقيم الإنسانية ليست مطلقة ، بل تختلف باختلاف الظروف والاعتبارات .

□ **الاشتراكية** : بوجه عام نظام اجتماعى وسياسى يقوم على أساسين هامين (أ) الملكية العامة لوسائل الإنتاج فتصبح ملكاً للدولة أو لهيئات تعاونية . (ب) توزيع الثروة كل على حسب طاقته وعلى حسب عمله وإنتاجه .

□ **اشتراكية ماركسية** : هى الاشتراكية العلمية التى قال بها ماركس وإنجلز ، وأطلق عليهم اسم الشيوعية . تتميز من الناحية الاقتصادية بتقرير مبدأ الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ، وإلغاء الطبقات والربح الفردى والاستغلال ؛ ومن الناحية السياسية بدكتاتوريةالطبقة الكادحة (البروليتاريا) ، وإلغاء التفرقة العنصرية ، ومن الناحية الثقافية بتحرير المرأة واتساع وسائل التعليم والثقافة عن طريق تخطيط الدولة .

□ **الثنائية** : تقابل الواحدية ، وتذهب فى تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين كالخير والشر عند « **الثنوية** » ، والنفس والجسم عند « **ديكارت** » . وتسمى أيضاً « **اثنينية** » .

□ **ديمغرافى** : العلم الذى يدرس السكان دراسة إحصائية من حيث المواليد والوفيات والصحة والزواج إلخ ..

مصادر ومراجع البحث

مصادر ومراجع البحث

أولاً : المصادر :

١ ــ روجيه جارودى : النظرية المادية فى المعرفة ، ترجمة إبراهيم قريط (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .

٢ ــ : فى سبيل نموذج وطنى للاشتراكية ، ترجمة د . فؤاد أيوب (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، بدون تاريخ) .

٣ ــ : الروح الحزبية فى العلوم ، ترجمة لجنة أساتذة (بيروت : المكتب الشرقى ، ١٩٥٩م) .

٤ ــ : ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت : دار الآداب للطباعة والنشر ، ١٩٧٨م) .

٥ ــ : الحقيقة كلها ، ترجمة د . فؤاد أيوب .. (سوريا : دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٠م) .

٦ ــ : حوار الحضارات ، ترجمة د. عادل العوا (بيروت ــ باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٦م) .

٧ ــ : نداء إلى الأحياء ، ترجمة د. ذوقان قرقوط (سوريا : داردمشق للطباعة والنشر ، ١٩٨١م) .

٨ ــ : نظرات حول الإنسان ، ترجمة د. يحيى هويدى (مصر : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٨٣م) .

٩ ــ : **ما يعد به الإسلام ، ترجمة قصى أتاسي وميشيل** واكيم (سوريا : دار الوثبة ، ١٩٨٢م) و (ترجمة أخرى بعنوان : وعود الإسلام ، ترجمة د. ذوقان قرقوط (القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٩٨٤م) .

١٠ــ : منعطف الاشتراكية الكبير ، ترجمة أديب اللجمى وكمال الغالى (دمشق :دار البعث ، الطبعة الثانية) .

١١ــ : البديل ، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت : منشورات دار الآداب ، ١٩٧٨م) .

١٢ــ : الإسلام وأزمة الغرب ، ترجمة د. رفيق المصرى (جدة : عالم المعرفة للنشر والتوزيع) .

١٣ــ : الإسلام دين المستقبل ، ترجمة عبد المجيد بارودى (بيروت : دار الإيمان ، ١٩٨٣) .

١٤ــ : من المادية إلى الإسلام (حوار) أجراه د. محمد جابر الأنصارى (مجلة الدوحة القطرية : العدد ٨٤ ، عام ١٩٨٢م) .

١٥ــ : نصف قرن من البحث عن الحقيقة (حوار) أجرته مجلة الأمة القطرية : العدد ٢٩ ، سنة ١٩٨٣م) .

ثانياً : المراجـع :

١٦ــ **أحمد بهاء الدين** : أيام لها تاريخ ، مجلة المستقبل ، العدد ٣١٠ بتاريخ ١٩٨٣/١/٢٩م باريس .

١٧ــ **أحمـد حـرك** : رجاء جارودى (الجزائر : دار البعث للطباعة والنشر ، ١٩٨٣م) .

١٨ــ **أمينة الصاوى** : رجاء جارودى وحضارة الإسلام (القاهرة : ود. عبد العزيز شرف ــ مكتبة مصر ، ١٩٨٤م) .

١٩ــ **بيوترفيدوسييف** : جارودى والتحريفية المعاصرة ، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٤م) .

٢٠ــ **سيرج بيروتنو** : جادرودى ، ترجمة منى النجار (بيروت : المؤسسة العربية ، ١٩٨١م) .

٢١ــ **علال الفاسى** : بديل البديل (المجلة الإسلامية : العدد ١٣ ، ١٩٨٣ ــ الرباط) .

٢٢ــ **محمـد مـزالى** : نحو مستقبل أفضل أساسه « حوار للحضارات » ، (مجلة الفكر ، عدد سبتمبر ــ ١٩٧٧م تونس) .

٢٣ــ **محمـد ياسر شرف** : جارودى وسراب الحل الصوفى (دمشق : دار الوثبة ، ١٩٨٣م) .

٢٤ــ **مصطفى سامى** : حوار مع جارودى ، جريدة الأهرام ، (١٩٨٣/٣/١٠م ــ مصر) .

٢٥ــ **مصطفى حلمى** : الإسلام والمذاهب الفلسفية (الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٥م) .

٢٦ ـــ **مجلة كل العرب** : العدد ٣٣ ، ١٩٨٣/٤/١٣م ـــ باريس) .

٢٨ ـــ **مجلة الوطن العربي**: العدد ٣١٩ ، ١٩٨٣/٣/٣١ ـــ باريس) .

٢٩ ـــ جريدة الشرق الأوسط : مقال بقلم محمد الصواف ، بتاريخ ١٩٨٣/٤/١٦م .

٣٠ ـــ **المعجم الفلسفي** : إصدار مجمع اللغة العربية بمصر .

فهرس الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٦/٤٦٠٣



مكتبة القرآن

للطبع والنشر والتوزيع
٣ شارع القماش بالفرنساوى - بولاق
القاهرة - ت : ٧٦١٩٦٢ - ٧٦٨٥٩١

